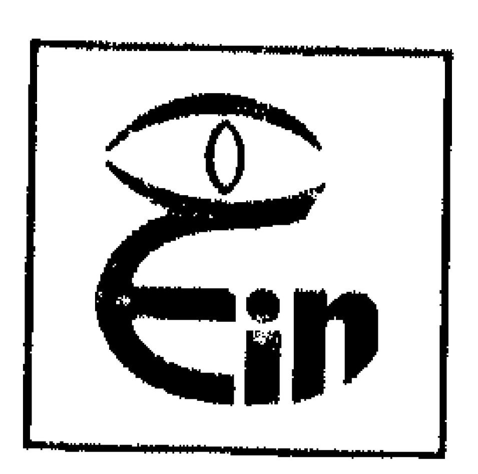


دكتور سعيد مراد

بحوث في الفلسفة والتنوير

بحوث فى الفلسفة والتنوير

تأليف

دكتور سعيد مراد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

جامعة الزقازيق

الطبعة الأولى

١٩٩٥



عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية

EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES



مدير النشر: محمد عبد الرحمن عفيفي

تصميم الغلاف : محمد أبو طالب

الناشر : عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية

٦ شارع يوسف فهمي ـ اسباتس ـ الهرم ـ ج.م.ع ـ تليفون : ٣٨٥١٢٧٦

Publisher: EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

6, Yousef Fahmy St., Spates - Elharam - A.R.E. Tel: 3851276

إهداء إلى

الأستاذ الدكتـــور قاســم عبده قاســم

عرفانا بجهده وعطائه فى مسيرة التنـوير

سعيد مراد

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديـــم

هذه مجموعة من الدرسات والبحوث يقدمها الدكتور سعيد مراد ، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الزقازيق ، جمعت بين النظر فى التراث العربى الإسلامى والتأمل فى جوانب رواد التنوير فى العصر الحديث . وفى سياق رحلة البحث والتأمل يركز الباحث على نواحى التنوير والتجديد فى الفكر الإسلامى من أبى حيان التوحيدى حتى زكى نجيب محمود ؛ موضحًا أن الأصل فى تراثنا الفكرى العربى الإسلامى هو إعمال العقل ، ونبذ الجمود والتحجر الذى يلجأ إليه العاجزون فكريًا ويدّعون أنه حفاظ على سنة الأقدمين .

لقد كان نتاج الفكر الإسلامى ، فى كافة عصور الحضارة العربية الإسلامية ، وفى شتى بقاع دار الإسلام ، منحازاً إلى جانب العقل ، معينًا للإنسان على تحقيق الغاية التى تغياها الله سبحانه وتعالى من خلق الإنسان ليكون " فى الأرض خليفة " وليحمل الأمانة التى عرضها الله على السموات والأرض والجبال " فأبين أن يحملنها وأشفقن منها " ؛ أمانة إعمار الأرض بالحق والعدل ، بالعقل والحرية ، بالنظر والعمل . إن فلسفة الوجود الإنسانى الإسلامية تقوم على أساس أن الانسان مأمور بالسير فى الأرض والنظر فى الكون ؛ أى بالبحث والتأمل العقلى وترجمة ذلك كله إلى علم نافع وعمل مثمر . فالانسان أكرم خلق الله جميعًا ؛ ميزه الله بالعقل والحرية . والإنسان هو الذى يشيد الحضارات ، وهو الذى يقوم بالعمل الذى يساعد البشرية على التقدم صوب الحق والعدل والحرية . وكان هدف الإنسانية - وما يزال ولن يزال إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها - الوصول إلى حال من العدل والحرية . والحضارات لاتقوم صدفة أو عبثًا وإنما تقوم نتيجة جهد الإنسان فى إطار النظام القيمى والأخلاقى الذى وضعه الإسلام ، كما أن الحضارات لاتسقط بسبب آخر غير التخلى عن قيم الحق والحرية وتنكب الصراط المستقيم الذى حددته الأخلاقيات والقيم الإنسانية الإسلامية تلك سنة الله التى خلت فى عبادة " ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

من هنا كانت الجسارة العلمية والشجاعة الفقهية ، والجرأة العقلية التى ميزت المفكرين المسلمين ، هى الدعامة والأساس الذى قامت عليه الحضارة العربية الإسلامية التى لم تطاولها حضارة أخرى فى تاريخ الإنسان ، سواء من حيث امتدادها المكانى أو طولها الزمانى .

لقد واجه المفكرون المسلمون مشكلات زمانهم وشعوبهم بعقل متفتح مستنير ، وحاولوا حلها -ونجحوا فى ذلك - فى إطار ظروفهم التاريخية الموضوعية ولم يحبسوا أنفسهم فى زنازين الخوف والقهر والإرهاب الفكرى التى ينذر بها أولئك الذين خرجوا علينا من كهوف التاريخ ومغاور الماضى ، كما أنهم كانوا منتجين للفكر والعلم ؛ بقوانينه ومصطلحاته وتطبيقاته ، ولم يركنوا إلى استهلاك فكر وقيم وتعاليم وأخلاق الآخرين ، كما فعل أولئك المنهزمون أمام الحضارة الأوربية الأمريكية . لقد وضع المفكرون المسلمون علمهم فى خدمة الأمة ولم يكونوا أبداً فقهاء السلطان ؛ ولأن الأمة كانت تنفق على العلم والعلماء - من خلال نظام الأوقاف - تمتع أولئك العلماء بالاستقلال عن السلطان وأصحاب السلطان ، ومنحهم هذا الاستقلال مزيداً من الجسارة والشجاعة فأنتجوا لنا التراث العظيم الذى عاشت الإنسانية فى رحابه ، وتحت ظلاله ، زمنا طويلاً . كما أنه كان أساساً للبعث الفكرى الذى أدخل أوربا فى رحابة العصر الحديث .

هذه الحقيقة البسيطة - والعظيمة فى آن واحد - أدركها المجددون من علماء الإسلام فى العصر الحديث ، أدركها الطهطاوى الذى أعجبته حياة الفرنسيين ونظام الحكم لديهم ، ولكن النور الباهر الذى شهدته عيناه فى باريس ، لم يحجب عن هاتين العينين حقيقة أن فى تراثنا من الأسس ما يمكن أن يساعدنا على تجديد شباب حضارتنا فى إطار من النظام القيمى والأخلاقى الإسلامى . ولم تحل هزيمة الثورة العرابية وتأثيرها النفسى الشديد دون رؤية محمد عبده لإمكانيات التجديد الهائلة الكامنة فى الفكر الإسلامى سبيلاً للخروج من المأزق التاريخى الذى وقعت فيه الأمة العربية الإسلامية ، ويصدق هذا القول ، بدرجة أو أخرى ، على الدكتور زكى نجيب محمود الذى بدأ حياته العلمية مبهوراً مأخوذاً بالفكر الأوربى ؛ ثم حانت له فرصة التعرف على التراث الفكرى للحضارة العربية الإسلامية ، فصار من أهم دعاة التجديد والحرية ...

ورواد التنوير كثيرون فى تاريخنا الحديث والمعاصر ، وما يزال الصراع بين دعاة التنوير والخارجين من كهوف الماضى مشتعلاً ؛ فالتنويريون يقدمون العقل على الخرافة ، ويدافعون عن الإنسان فى مواجهة العبودية الفكرية التى تؤدى حتماً إلى العبودية السياسية والاجتماعية ،

ويرون أن العلم قفزة فى ظلام المجهول لتبديد هذا الظلام وتنوير طريق المستقبل أمام البشرية . ولايمكن للخائف المرتعش المكبل بسلاسل الخوف والتخويف أن يقدم على هذه القفزة فى المجهول ؛ ومن ثم فالحرية شرط ضرورى ولازم لازدهار العلم . أما أولئك العائدون من الماضى بأسوأ ما فيه من آراء متزمتة ، والمنذرون بمبادىء فقهية غريبة وبعيدة عن إجماع السنة ؛ فقد تمسكوا بالمظهر ونبذوا الجوهر ، وحشوا دعاواهم بمزيد من النذير والوعيد ، وأقاموا من أنفسهم محاكم تفتيش كاثوليكية فى مجتمع إسلامى ازدهرت حضارته فى الماضى بفضل الحرية والعدل والجسارة العقلية . وبين التنويريين والذين يريدون العودة إلى التزمت وضيق الأفق الذى قضى على الحضارة العربية الإسلامية تدور معركة صامتة ؛ ولكنها رهيبة ، تتضح رهبتها وخطورتها من بعض ملامحها هنا وهناك عندما يُصادر كتاب ، أو يُجبر مفكر على السكوت - أو حتى على الرحيل من وطنه حاملاً غربته فوق كاهله المثقل بهموم أمته - حتى لايواجه بطعنة أو رصاصة ، أو حكمًا قاسيًا غريبًا .

من هنا تأتى أهمية هذا الكتاب الذى ضمنه الدكتور سعيد مراد عدداً من البحوث والدراسات التى ألقت ضوءاً كاشفًا ومفيداً على جوانب متعددة من الفكر الفلسفى الإسلامى، وقدمت لنا بأسلوب علمى ، جمع بين رشاقة اللغة وعمق المعالجة والتناول ، عدداً من المفكرين المسلمين - قديمًا وحديثًا - ممن كان التنوير وتقدم أمتهم محور حياتهم .

تبقى كلمة عن الدكتور سعيد مراد ؛ فهو باحث جاد ومناضل - بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات وإيحاءات حقيقية - وقد جمع بين العلم والعمل بشكل نادر فى هذا الزمن الذى فقد فيه الكلام معناه وجدواه عند كثير ممن ازدحم بهم هذا المجال ، وله عدد من البحوث والدراسات فى مجال الفلسفة الإسلامية والفكر التنويرى تشهد له بالوعى والانضباط العلمى. وإذا كنت قد أجزت لنفسى أن أتحدث عنه بهذا الشكل الموجز المختصر فاننى أرجو أن يسامحنى القارىء الكريم ، ولست أشك فى أنه سوف يفعل ، عندما يطالع البحوث والدراسات التى تضمنها الكتاب . والله الموفق والمستعان

دكتور قاسم عبده قاسم

المبحث الأول
الحشاشون بين المغالاة والتطرف

أولا : مقدمات

أ-الإسلام والتوحيد الخالص

التوحيد الخالص يمثل العقيدة الصحيحة التي حرصت رسالات السماء على توكيدها والدعوة إليها .. ومنذ اللحظة الأولى للوجود الإنساني .. أقر الإنسان بربوبية الخالق الأعظم وإفراد الحق بالوحدانية والصمدانية " وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين " (الأعراف : ١٧٢) .

لذلك فالوحدانية جوهر المعتقد الصحيح وقاعدة الإيمان الأصيلة " وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم " (البقرة : ١٦٣) وأى خروج أو انحراف عن ذلك مرفوض وغير مقبول " ولاتقولوا ثلاثة انتهوا خير لكم إنما الله اله واحد " . (النساء :١٧١) وجاء الإسلام مصححا تلك العقيدة التى انحرف بها أهل الأهواء ينذر ويحذر هؤلاء الذين ضلوا عن سبيل الله واستهوت أنفسهم " هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا إنما هو إله واحد " (ابراهيم :٧٢) وقد وقف محمد بن عبد الله صاحب الرسالة التامة الخاتمة يصدع بالحق ويأمر بالصدق " قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الواحد القهار " (ص : ٦٥) .

ونحن على ذلك من الشاهدين وبه مبلغين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نخضع كل قول ونحكم على كل فكر بهذا المعيار الواضح الدقيق .فالقول المقبول والفكر الصحيح ما يوافق تلك العقيدة نصا وروحا بلا تأويل أو تعطيل .. وكل ما خالف ذلك فهو باطل الأباطيل واتباع للهوى .. حيث قد أمرنا باتباع العقيدة الصحيحة وثبت بالدليل النقلى والدليل العقلى أن ما جاء به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم هو الحق المطاع والقول المتبع .. لأنه أمر الله الملزم للطاعة " وما أمروا إلا ليعبدوا إلهًا واحداً لا إله إلا هو" (التوبة:٢١) لكل ما سبق سنخضع تلك الفرقة لذلك المعيار ثم نحكم عليه بالحق أو بالباطل لاتبديل لكلمات الله..

ب - الإسماعيلية والأصول العقدية

إن أية دراسة على الحشاشين تستلزم بالضرورة التعرف على الاسماعيلية ذلك أن الحشاشين فرقة تفرعت عن الفرقة الأم الاسماعيلية وانطلقت فى بنائها العقدى على العقيدة الاسماعيلية بكل تأويلاتها الباطنية المغالية فى الرمزية . حيث اعتمد الأئمة الاسماعيلية فى تنظيم دعوتهم على دعاة محنكون علماء وفلاسفة ، ذو مواهب خارقة ، استطاعوا بهم أن ينشروا الدعوة والفكرة الاسماعيلية " [1] خاصة أن هذه الدعوة اتخذت من أقوال وآراء وفتاوى الإمام جعفر الصادق الذى ولد سنة ثمانين للهجرة (٦٩٩م) ونشأ فى المدينة حيث آثار النبوة ، وحيث كبار علماء الإسلام . وقد نال حظا من العلوم الإسلامية وحظى بمكانة اجتماعية سامية ، وقيمة سياسية عالية ، وعندما بلغ مبلغ الرجال صار أبرز رجالات عصره [2] وظل الإمام جعفر يقاوم دعوات الغلو ويحارب أفكارها ويعرى هؤلاء الرجال الذين انحرفوا بأفكارهم ومعتقداتهم عن النبع الصافى للعقيدة الإسلامية إلا أن هذه الجهود لم تمنع ظهور مثل هذه الأفكار الهدامة والآراء المضللة التى اتخذت من التنظيمات السرية وسيلة منظمة فى نشر دعواتها .

وكانت الاسماعيلية كفرقة من هذه الفرق قد بدأت فى الظهور فى حياة الامام جعفر ، حيث زعم جماعة من المتشيعين " أن الامام بعد جعفر بن محمد بن اسماعيل بن جعفر وأنكرت موت اسماعيل فى حياة أبيه وقالوا كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على الناس لأنه خاف فغيبه عنهم ، وزعموا أن اسماعيل لايموت حتى يملك الأرض يقوم بأمر الناس وأنه هو القائم لأن أباه أشار إليه بالإمامة بعده وقلدهم ذلك له وأخبرهم أنه صاحبه ، والإمام لايقول إلا الحق فلما ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وأنه لم يمت " [3] وجاءت مصادرهم لتقدم من التأويلات الباطنية والمقولات الفلسفية ما يؤكد اعتقادهم بغيبة الإمام "اسماعيل" فيقول جعفر بن منصور اليمن " . وقام ولى الله بعده خليفة الله فى أرضه ، وبيت نوره ، جعفر بن محمد بأمر الله ووحيه ، باحياء معالم الدين ، وسنن المرسلين ، وجمع المؤمنين على كلمة الاخلاص وفرق دعاته فى جزائر الأرض ، وأقام منار الدين ، وكتبت عنه العلوم والأخبار ، وسار بها فى جميع البلدان . ولما حضره أمر الله فى التسليم دعا نقباءه وخواص إخوانه حسب ما فعله الأئمة والنطقاء قبله وسلم الأمر إلى ولده اسماعيل بأمر الله ، ووصية إليه وأشهدهم على نفسه ، فصار اسماعيل باب الله ومحرابه ، وبيت نوره ، والسبب بينه وبين خلفه . ولما غيب

شخصه فى حياة أبيه سرا عن اعدائه ، ومحنة لأوليائه كما تقدم القول فى اسماعيل بن ابراهيم، قال ما بدا الله فى شيء كما بدا فى اسماعيل إذا قبضه فى حياة أبيه .. " (٤) وعلى أساس من هذا التصور للإمامة ومكانة الإمام وكونه باب الله ومحرابة والسبب بين الله وخلقه على حد زعمهم قامت كثير من العقائد الباطلة التى تخلط تخبيطا فى أمور التوحيد وتجعل مع الله آلهة أخرى . مثال ذلك قولهم عن الأئمة " إن أهل هذه المغارات التى طابت عناصرها، وصفت جواهرها فى نفوسها وأجسامها ، لما تحركت إلى منافعها من مأكلها ومشاربها ، تحرك من جملتها شخص واحد فيه من الفطنة والذكاء والتمييز فى جميع الأشياء بقصد عن العقول، ووحى والهام ، وفضل وانعام ، إلى ذاته بذاته بتأييدات ربانية ، ومواد إلهية قدسية علوية ، ففكر ودبر وتفطن ، وأبصر فأقر أن لهذه الصنعة صانعا حكيما ، وشهد لبارى البرايا بالإلهية وجرده عن الصفات الاختراعية ، وكانت شهادته كمال الشهادات الثلاث فى الآية بقوله محققا ذلك : " شهد الله أنه لا إله إلا هو " آل عمران " ١٨) فهذه شهادة المبدع الأول الواقع عليه اسم الانبعاثية ، والعاشر ، ثم قال : "وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم " (آل عمران : ١٨) الاية . وهذه الشهادة الثالثة لأهل المغارات الذين وسمهم بالعلم فوحد الشخص المذكور وجرد ونزه وسبح وقدس ، فطرقه التأييد بروح القدس والتمجيد ، فكان فى سبقة وشرفه بفعله ، كسبق المبدع الأول وشرفه وكسبق المنبعث الأول إليه. فظهر بالفعل فى العلم والحكمة ، وظهرت به المعجزات ، ونطق بالأسماء والصفات لاستحقاقه لذلك ، وسبقه إلى ما هنالك ، إذ هو زبدة العوالم أجمع .. " (٥) على هذا النحو من المغالاة تصوغ الاسماعيلية عقيدتها فى الإمامة المقدمة عندهم على الرسالة باعتبار الإمامة قطب الدين وأساسه يقول أحمد بن ابراهيم النيسابورى : "فانه لما كانت الإمامة هى قطب الدين وأساسه ، والتى يدور عليها جميع أمور الدين والدنيا ، وصلاح الآخرة والأولى وينتظم بها أمور العباد ، وعمارة البلاد وقبول الجزاء فى دار المعاد ، وبها يصل إلى معرفة التوحيد ، والرسالة بالحجة والبرهان والدلالة إلى معرفة الشريعة وبيانها وإنما قلنا أن الإمامة هى قطب الدين وأساسه ، ولم نقدم الرسالة على الإمامة ، لأن فى إثبات الإمامة إثبات الرسالة ، والمقر بالإمام مقر بالرسول وليس كل من أقر بالرسول أقر بحقيقة الامام .. لأن الإمام لايخلو العالم منه فى كل وقت وزمان والرسول يكون فى وقت دون وقت"(٦) والإمام " هو العقل الكلى فى العالم ، ومنه وبه تتحد جميع القوى فى العالم.."(٧) والإمام عندهم تنعقد له الشفاعة ويتوقف عليه غفران الخطايا وقبول التوبة " ولولا وجود الامام المكلف برفع الغفران وقبول التوبة لهذه الأمة،

لهلك الناس ، لأنهم بأمس الحاجة إلى الغفران ، ولأصبح الأمر بينهم على خلف ما يقتضيه العدل ، لذا أوجد البارى تعالى ذلك وأبقاه وحفظه فى كل وقت وزمان ، لمن أتى الإمام ، الذى يتوسل اليه تعالى لتخليص النفوس المؤمنة ، والأرواح الطاهرة من الشوائب والأدران التى علقت (٨) فيها أننا أمام عقيدة أقرب إلى عقيدة النصارى فى المسيح عيسى بن مريم عليه السلام مخلص الناس من الخطايا بدمه وجسده فداء للبشرية على حد زعمهم وهذا كله خروج واضح عن العقيدة الصحيحة التى تؤكد على أن الله عز وجل يقبل التوبة من عباده بلا واسطة لأنه قريب يجيب دعوة الداعى إذا دعاه .

ويواصل دعاة الاسماعيلية دعواهم الباطلة مقدمين الأدلة من القرآن بعد تأويل الآيات عن ظاهرها تأويلا يتفق مع تصوراتهم ومن أمثلة ذلك ما فسروا به قول الله عز وجل فى محكم كتابه : "وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحد " (المزمل : ١٨) المساجد هم الأئمة والنطقاء صلوات الله عليهم الذين لايجوز لأحد أن يدعى مقامهم ، فأمر الله باجابة دعوتهم وقبول أمرهم والتمسك بطاعتهم وأن لا يدعى مع الله ضد ولا ند ، لأنه لايرضى بذلك ، ولايأمر به، وانما دعوة النطقاء صلوات الله عليهم إلى الله جلا وعلا فهو معنى قوله : " إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر " (التوبة : ١٨) يعنى الناطق القائم صلوات الله عليه ، وإنما أراد لايستضىء بنور الحكمة ولايهتدى إلا من قبله وسمعه لهذه الدعوة ، ولبى مسجده وهو ناطق الزمان عليه السلام ، إلى الله يدعو ، وباليوم الآخر يعرف ، علينا سلامة ، وفى قوله عز وجل : " فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال . رجال لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله " (النور : ٣٦ - ٣٧) فالبيوت هم الذين يظهرون حكم الله ويثبتون عن شرائعه ، وهم الحجج عليهم السلام ، فهم البيوت المأذون بها ، المأمور برفعها عن الأرجاس والأنجاس أن تصيبها وواجب على المؤمنين معرفتها وتعظيم ما عظمه الله تعالى ، ثم النزول عند أمرهم ونهيهم والإقبال عليهم بالمودة والرضى بما قالوا والسمع لما أمروا ، بهذه البيوت يعرف الله سبحانه واسمه الأعظم الذى إذا سئل به أعطى ، وإذا دعى به أجاب " يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال " (النور : ٣٦) فدل على الليل والنهار وهما بابان يدلان على هذه البيوت والتسبيح فى الباطن هو المعرفة الحقيقية فى كل عصر وزمان بالإمام عليه السلام (٩) وتتواصل تلك التأويلات الباطنية منحرفة بالقرآن الكريم عن مقاصده الشريفة ومعانيه الظاهرة بأساليب فلسفية تعتمد على التلوين المضلل . " وللشيعة خاصة الاسماعيلية - فى تأويلات الآيات وتنزيلاتها أغلاط ، بين صغيرة ، وكبيرة وكثيرة ، إن كان

بعضها عن جهل ، فالأكثر لايقر من أديب إلا بتعمد عن هوى ملتزم . وللشيعة أهواء التزمتها " (١٠) وأخطر ما فى عقائد الشيعة وعلى رأسها عقيدة الاسماعيلية فى القرآن الكريم قولهم أن القرآن الذى فى أيدينا وأيدى الناس محرفا ومغيرا وناقصا (١١) وهذا بهتان عظيم ولعل هذا التخبط وتلك الروح المشبعة بالمغالاة والتطرف هو الذى دفعهم إلى العمل فى الظلام من خلال تنظيمات سرية تتغلغل فى النسيج الاجتماعى العام وتتسرب بفكرها الهدام إلى عقول العامة من الناس وتواصل الحركة والنشاط على مستويات مختلفة تجند من خلال حركتها هذه أعوان وقعوا تحت اغراء براق يوهمهم بأن الدنيا والآخرة لهم . فالمذهب الاسماعيلى ، مذهب سرى باطنى ، يقوم على القول بالباطن والعمل بالتقية لأن العلوم الباطنية - التى يزعمونها - سر مصون لايجوز البوح بها إلا لأهلها " (١٢) أهل الأسرار القادرين على حملها والدفاع عنها والدعوة اليها فالواجب " يقضى على كشف الأسرار وعلى مستحقيها من المؤمنين والمستجيبين ، واخراجهم من الظلمات الى النور وايصالهم الى دار السلام والسرور وستر الحقائق عن من يجب من الأشرار المعاندين ذوى القشور اصحاب الجدل والعصبية والشرور " (١٣) إنهم يصفون الخصوم الرافضين لمذهبهم المعتصمين بالعقيدة الصحيحة التى صانها الله وفضح كل من حاول الانحراف بها - بأنهم أشرار معاندين وأمثال هذه المذاهب الهدامة والواضح زيفها فأى عقل يقبل وصفهم للإمام " وأعلم بأن الإمام الموجود للأنام لايخلو منه مكان ولايجوزه مكان لأنه إلهى الذات سرمدى الحياة ولو لم يتأنس بالحدود والصفات لما كان للخلق إلى معرفته وصول ، فهو شمس فلك الدين وآية الله فى السماوات والأرض ، وبه صلاح العالم بأسره . كما أن الشمس هى الباعثة فى العالم روح الحياة . وهو قلب هذا العالم الكبير ومدبره وعمده ، فبمعرفته وطاعته والتخلى عن ضده صلاح المؤمنين ، وهو فرد الحقيقة ومرتب الدوام وموجد النظام وهو القائل عن نفسه ظاهرنا امامه وباطننا غيب لايدرك " (١٤) ماذا بقى من صفات الحق جل وعلا عن صفات المخلوقين لم يتصف به الإمام شرك واضح وتدليس بين لذلك تجدهم لايبوحون بهذه الأقوال ولايدعون اليها إلا من ثبت لهم عجزه عن مواجهتهم أو إدراك حقيقة مرادهم . فيرسلوا الدعاة إلى الناس فاذا وقع فى شركهم أحد خاطبوه خطابا خاصا يوحى إليه حرصهم على فلاحه وفوزه قائلين له : "ومما جمعنا وإياك من الأخلاق الجميلة ، والأفعال الحميدة ، وحرية النفس وصفاء جوهرها ، وهى التى تدعونا إلى مكاتبتك ومراسلتك ، وما نرجو منه النفع لك فيما يستقبل من الأمر ، والله يؤيدك وإيانا وجميع اخواننا حيث كانوا فى البلاد ، وقد أنفذنا إليك أخا من أخواننا ممن قد ارتضيناه فى

بصيرته وحمدنا لطريقته فى دينه وأخلاقه ، وأنت أيدك الله تعرف حقه وما يجب من حرمته وتوصله اليك على خلوة من مجلسك ، وفراغ من قلبك ، وتصغى إليه فيما يقول ، وتسمع منه ما ألقينا إليك من أسرارنا ، وما نشير إليه من علمنا ، ليتبين لك مذهبنا ، وتفهم اعتقادنا فى أمر الدين والدنيا جميعا " [١٥] هكذا يتضح لنا كيف قامت الدعوة الاسماعيلية وانتشرت وعم خطرها ونستطيع أن نحدد خصائص هذه الدعوة فيما يلى :

١- إنها دعوة تقوم على السرية تعتمد على دعاة مراوغين مستخدمين طرق ماكرة فى الدعوة يستخدمونها إما لاستمالة الناس إلى مذهبهم ، وإما للتسلط على إرادتهم .

٢- أنها تستند على أن للقرآن ظاهرا وباطنا وأن الحقيقة تكمن فى التأويل الباطنى لآيات القرآن بالإضافة إلى زعمهم بأن القرآن الذى بين أيدينا حذفت منه الآيات والسور التى تتعلق بالولاية أو الإمامة وما شاكل ذلك من معتقداتهم .

٣-أن نظرية الإمامة كما عرضوها تجعل من الإمام وصيا على أفعال العباد وتصرفاتهم بل وتقدم الإمامة على الرسالة ولايجوزون مخالفة الإمام أو الخروج عليه بأى حال من الأحوال وعلى الجميع القبول عنه والتلقى من دعاته ونطقائه .

٤- تقوم هذه الدعوة على العنف فتحل دماء المخالفين وأموالهم .

٥- لقد خالفت الدعوة الإجماع المنصوص عليه وشككت فى مصادر التشريع وشوهت تراث الإسلام خاصة اجتهادات المحدثين والفقهاء والمفسرين .

إن كل ما سبق يمثل الركيزة الأصيلة عند الحشاشين باعتبارهم من أخطر الفرق المتفرعة عن الاسماعيلية .

ثانيا : الحشاشون النشأة والتطور

لقد استطاعت الدعوة الاسماعيلية أن تكسب لها كثيرا من الأنصار خاصة فى بلاد فارس ثم انتشرت بعد ذلك وأسست خلائف فى المغرب ومصر واليمن والشام . وقد حمل الفاطميون لواء الدعوة فترة من الزمان بسبب ضعف الخلافة العباسية نتيجة عوامل اقتصادية واجتماعية لامجال لذكرها فى هذا البحث . ومن بين التحولات الخطيرة التى لحقت بالدعوة الاسماعيلية ظهور فرقة الحشاشين " النزارية" بسبب التصدع والانقسام الذى حصل بين صفوف الاسماعيلية الفاطمية بعد وفاة الخليفة المستنصر بالله فى اليوم الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٤٨٧ هـ بعد أن أقام فى الخلافة ستين عاما . ويرجع سبب الانقسام أن المستنصر أوصى بولاية العهد

لابنه الأكبر " نزار" وأنه ربما كان قد كاتب بعض الناس مشيرا بذلك وأنه صك اسمه على العملة . ولكن "الأفضل" كان يغار من نزار فوقف موقف العداء من هذه المبايعة وترجع المصادر التاريخية سبب مناهضة الافضل لنزار احتقار الثانى للأول وذلك عندما دخل الأفضل من باب الذهب وهو راكب فرآة نزار ، فصاح به انزل يا أرمنى يا نجس ، فحقدها الأفضل عليه وظهرت كراهة أحدهما للآخر(١٧) وقد ظل الأفضل يراوغ فى تنفيذ وصية المستنصر بالله التى تنص على ولاية نزار للعهد من بعده إلى أن مات الخليفة المستنصر وقام باقامة المستعلى على كرسى : الخلافة . ويروى لنا المقريزى ما حدث بعد وفاة المستنصر فيقول : " لما مات الخليفة المستنصر بالله أبو تميم معد ابن الإمام الظاهر لإعزاز دين الله أبى الحسن على بن الحاكم بأمر الله أبى على منصور فى ليلة الخميس الثامن عشر من ذى الحجة سنة سبع وثمانين وأربعمائة بادر الأفضل شاهناه بن أمير الجيوش بدر الجمالى إلى القصر وأجلس أبا القاسم أحمد بن المستنصر فى منصب الخلافة ولقبه بالمستعلى بالله ، وسيرالى الأمير نزار والأمير عبد الله والأمير اسماعيل أولاد المستنصر فجأوا إليه فاذا أخوهم أحمد وهو أصغرهم قد جلس على سرير الخليفة فامتعضوا لذلك وشق عليهم ، وأمرهم الأفضل بتقبيل الأرض ، وقال لهم قبلوا الأرض لمولانا المستعلى بالله وبايعوه فهو الذى نص عليه الإمام المستنصر قبل وفاته بالخلافة من بعده فأمتنعوا عن ذلك وقال كل منهم إن أباه قد وعده بالخلافة وقال نزار لو قطعت ما بايعت من هو أصغر منى سنا وخط والذى عندى بأنى ولى عهده وأنا احضره ، وخرج مسرعا ليحضر الخط فمضى لايدرى به أحد وتوجه إلى الاسكندرية فلما أبطأ مجيئة بعث الأفضل إليه ليحضره بالخط فلم يعلم له خبرا فانزعج لذلك انزعاجا عظيما "(١٨) ويقدم المقريزى سببين للعداوة المتمكنة من نفس الأفضل ضد نزار . أما السبب الأول :

" إنه خرج يوما فاذا بالأفضل قد دخل من باب القصر وهو راكب فصاح به نزار أنزل يا أرمنى الجنس فحقدها عليه وصار كل منهما يكره الآخر .

والسبب الثانى : أن الأفضل كان يعارض نزار فى أيام أبيه ويستخف به ويضع من حواشيه وأسبابه ويبطش بغلمانه فلما مات المستنصر خافه لأنه كان رجلا كبيرا وله حاشية وأعوان فقدم لذلك أحمد بن المستنصر(١٩) وهكذا انقسمت الدعوة الاسماعيلية الفاطمية إلى فرقتين : المستعلية : وهم الذين نادوا بامامة المستعلى .

والنزارية : الذين نادوا بامامة نزار الابن الأكبر للمستنصر حيث أنهم قد رأوا أحقيته للإمامة المنصوص عليها كتابة .

وعلى الرغم من أن الافضل الذى اغتصب البيعة للمستعلى إلا أن أحد الدعاة الزائرين فى مصر أيام المستنصر استطاع أن يثير معارضة جدية نتيجة للتدخل فى النص - فى خارج مصر وهو الحسن بن الصباح والذى كان قد أرسل خمسة من الفدائيين إلى الاسكندرية لتمكين نزار من الفرار . وقد روى الشيخ محمد أبى المكارم الداعى المغربى قصة فرار نزار من الاسكندرية فقال :

" عندما اشتد الحصار على الاسكندرية من قبل الجاحد المارق الزنديق الأرمنى الأفضل غادرها مولانا الإمام نزار عليه السلام مع أهل بيته متخفيا بزى التجار نحو سجلماسة حيث مكث عند عمته هناك بضعة أشهر حتى عادت إليه الرسل التى أوفدها لإبلاغ الحسن بن الصباح عن محل إقامته فسار إلى جبال الطالقان مع أهل بيته ومن بقى معه من دعاته وخدمه حيث استقر بقلعة الموت بين رجال دعوته المخلصين وعمل مع الحسن بن الصباح على تأسيس الدولة النزارية "[٢٠] تلك كانت بداية ظهور النزارية كفرقة ودولة وتطورت الدعوة النزارية بعد ذلك على يد الحسن بن الصباح الذى لعب أبرز الأدوار فى تأسيسها ونشرها فى بقاع كثيرة وقام بوضع نظام حركتها .

من هو الحسن بن الصباح ؟

الحسن بن على بن محمد بن جعفر بن صباح الحميرى ولد سنة ٤٣٢هـ / ١٠٤٠ م فى بلدة (معصوم) من مقاطعة الرى وهو ينتسب إلى ملوك اليمن الحميرين (٢١) فى بيت عرف بالتشيع على المذهب الإثنى عشرية [٢١] تثقف وتأدب على الموفق لدين الله النيسابورى فى مدينة نيسابور مع الشاعر عمر الخيام والوزير نظام الملك[٢٢] وقد كان منذ طفولته المبكرة شغوفا بالمعرفة وطرقها محبا للدرس والعلم وقد كتب عن هذه المرحلة مترجما لنفسه قائلا : " منذ أيام طفولتى ، وأنافى السابعة من عمرى أجبت مختلف فروع المعرفة ، وكنت أتوق لأن أكون من علماء الدين ، وظللت حتى سن السابعة عشرة دارسا وباحثا فى المعرفة ، ولكنى ظللت على عقيدة أجدادى الاثنى عشرية . وذات يوم التقيت برجل ، أحد الرفاق يدعى عميرة زاراب كان من وقت لآخر يدعو إلى نظرية الخلفاء فى مصر . كما كان يفعل آخرون من قبله .. لم يكن لدى أى شك أو زعزعة فى إيمانى بالإسلام وفى اعتقادى بوجود إله حى ، باق ، قدير سميع ، بصير ، وفى وجود نبى وإمام ، وفى وجود مباحات ومحظورات وجنة ونار ، وآوامر ونواهى ، وكنت أفترض أن الدين والشريعة هما ما يؤمن به الناس بوجه عام والشيعة بوجه

خاص ، ولم يدر بخلدى أن الحقيقة يمكن البحث عنها خارج الإسلام ، وكنت أعتقد أن نظريات الإسماعيلية من قبيل الفلسفة .. وكان عميرة زاراب ذا شخصية قوية ، وعندما ناقشنى لأول مرة قال : " إن الاسماعيلية يقولون كذا وكيت " فقلت له : " لا يا صديقى لاتردد كلماتهم لأنهم كفرة ، وما يقولونه ضد الدين " وكانت هناك خصومات ومناقشات بيننا تمكن خلالها من تدمير عقيدتى وإثبات بطلانها ، ولم أشا أن اعترف له بذلك ولكن فى أعماقى كانت لكلماته أكبر الأثر .. وكان عميرة يقول لى " عندما تخلو إلى التأمل فى سريرك أثناء الليل سوف تعرف أن ما أقوله لك مقنع " (٢٤)

وهذا النص يؤكد على عدة حقائق هى :

١- أنه على الرغم من كون الحسن قد نشأ فى أسرة شيعية إلا أنه كان رافضا للمذهب الاسماعيلى حاكما على أصحابه بالكفر والزندقة .

٢- يوضح النص قدرة دعاة المذهب الاسماعيلى على التضليل والتعمية والباس الباطل لباس الحق وتأثيرهم القوى فى من يتحدثون إليهم ويقدمون لهم دعوتهم .

٣- يؤكد النص على أن البداية على طريق الانحراف هو الاستماع إلى أهل الأهواء والبدع والمستحدثات فى الدين ولذلك يجب سد منافذ هذه المحاولات وحماية الأبناء من الوقوع فى حبائل الشيطان .

وقد حدث أن فارق عميرة الحسن إلا أن كلماته لم تفارقه فعكف على كتب الاسماعيلية يقرأ فيها وينتقل من كتاب إلى آخر حتى استقر على اعتناق المذهب . كتب يقول :

" أخذت أفكر و لاشك أن هذه العقيدة الصحيحة " (٢٥)وتوسع فى دراسة العلوم الفلسفية والرياضيات . وكان اللقاء الثانى الذى توغل به فى دراسة المذهب الاسماعيلى والاقتناع التام به واعتقاد صحته ، اللقاء مع شيخ الجبل عبد الملك بن غطاش وقد أظهر تفوقا كبيرا ونبوغا أدهش أساتذته ومؤدبيه من أعلام المذهب فعهد إليه ابن عطاش بنشر الدعوة الفاطمية وأوفده فى مهمة خاصة إلى القاهرة سنة ٤٧١ هـ وذلك لإنهاء دراسته المذهبية فى دار الحكمة إبان خلافة الإمام المستنصر وقد بقى فى مصر ثمانية عشر شهرا كان فيها موضع إكرام المستنصر(٢٦) وعهد إليه بأن يكون كبيرا لدعاة الشام وديار بكر والجزيرة والروم ، وقبل أن يغادر القاهرة قابل الإمام المستنصر وسأله (من إمامى بعدك يا مولاى) فقال له . (ولدى الأكبر نزار) وعاد إلى خراسان فدخل ما وراء النهر وتمكن من الاستيلاء على قلعة (الموت)

الحصينة من أعمال أصفهان فجعلها مقرا له ونظم شئون الاسماعيلية تنظيما دقيقا ، أوفد الدعاة إلى جميع البلدان والأقاليم(٢٧) والملاحظ أن الحسن بن الصباح قد تشكلت عقليته الفكرية من خلال قراءة الفلسفة والعلوم الرياضية وتشكلت عقيدته من خلال ما طرحه عميرة الداعي الاسماعيلي ثم الداعي مؤمن الموفد من قبل ابن عطاش إلى الرى . يقول الحسن : "... قدر لى أن أتعرف بالداعى مؤمن ، وكان موفدا إلى مدينة الرى من قبل عبد الملك بن عطاش داعى الدعاة فى العراقين ، فتوسلت إليه أن يقبل منى البيعة للخليفة الفاطمى بمصر وأن يأخذ على العهود والمواثيق فتردد الداعى ، ثم أجابنى إلى طلبى ، وبذلك دخلت الدعوى الاسماعيلية وصرت واحدا من أتباع الإمام الفاطمى بمصر " (٢٨) ثم كان تأثير عبد الملك بن عطاش الذى أوفده إلى القاهرة . ولعل من أهم ما يمكن أن نركز عليه التحول الخطير فى حياة الحسن بن الصباح بفعل أساليب الحوار والجدل والتموية المستخدمة فى نشر الدعوة الاسماعيلية التى أصبح بسببها واحدا من هؤلاء المغالين المتطرفين يقول عنه بن حجر العسقلانى " كان من كبار الزنادقة ومن دهاة العالم .. وقد أكثر الطواف .. يغوى الخلق ويضل الجهلة إلى أن صار منه ما صار وكان قوى المشاركة فى الفلسفة والهندسة كثير المكر والحيل بعيد الغور لابارك الله فيه " (٢٩) ويقول ابن العماد الحنبلى " .. الحسن بن صباح صاحب الألموت وزعيم الاسماعيلية وكان داهية ماكرا زنديقا من شياطين الانس " (٣٠) و ظل الحسن بن صباح يمارس الغلو والتطرف ويشيع الرعب ويضلل العامة ويغتال الخاصة بعد أن أسس فرقة الحشاشين من فتية غيبوا عن حقائق الأشياء فصاروا معاول قتل وتدمير وكانت وفاته سنة ٥١٨ م .

الحشاشون أصل التسمية

كثرت الدراسات وتنوعت حول أصل كلمة حشاشون . فالبعض يرجعها إلى أصل أوربى مشتق من كلمة Assassin وذلك حين بعض وذلك حين حاول بعض الأوربيين فى عصر التنوير مثل بارتولمى دى هيربلوت Bartholome d` Her belot وواصل مستشرقون ومؤرخون آخرون دراساتهم حول تاريخ الحشاشين وعقائدهم وروابطهم وفرقة الاسماعيلية التى انحدروا منها وذلك فى القرن الثامن عشر ، ومع بداية القرن التاسع عشر تجدد الاهتمام بالحشاشين بتأثير من الثورة الفرنسية وما تلاها من أحداث ، ومن أهم المحاولات التى بذلت فى تفسير كلمة " حشاشين " تلك الدراسة التى قام بها سيلفستر دى ساى . الذى رفض كل التفسيرات التى سبقته وأوضح أن الكلمة جاءت من الأصل العربى " حشيش" Hashish

وقال إن الاشكال المختلفة للكلمة مثل assassin , Heyssissini الخ التي وردت في المصادر الصليبية إنما هي مؤسسة على الأشكال المختلفة للكلمة العربية مثل حشيشي وحشاش وجمعهما حشيش وحشاشين [٣١] وقد عرفت هذه الفرقة باسم : الحشيشية ، لتعاطيها الحشيش وربما منها أخذت الكلمة الفرنسية Assassin بمعنى قاتل سفاك . وقد قيل أن الحسن بن صباح كان يعطي المستجيبين لدعوته الحشيش [٣٢] ولكن هناك من يعترض على ذلك مستندا إلى أن هذا الاسم أطلقه الأعداء والخصوم الذين حاولوا تحذير الناس من النفوذ المشبوه للجمعيات السرية في محاولة للتنبية على أن هذه الفرقة عبارة عن اتحاد من الدجالين والمغفلين استطاع تحت قناع من التشدد الديني والأخلاقي الاساءة إلى كل الأديان والأخلاقيات يقول د . مصطفى غالب : " إن الاسماعيلية قد نالها من التحامل والدس والتجني الذي ما زال أثره باقيا حتى الآن في كتب التاريخ ولا أدري كيف يحلل الإمام الاسماعيلي أو شيخ الجبل الاسماعيلي لفدائيته شرب الحشيش وارتكاب الفحشاء والمعاصي ويحرم عليهم شرب الدخان من جهة ثانية أن التاريخ يثبت لنا بأن شيخ الجبل الحسن بن الصباح قد أقدم على جلد ولده الوحيد حتى مات أمام ناظريه نظراً لأنه شرب الخمر ، فهل يعقل بعد هذا أن يحلل الفسق والحشيش لأتباعه " [٣٣] ولذلك يقدم تفسير آخر لأصل الكلمة مستندا على رأى المستشرق الروسي (ايفانوف) وغيره من العلماء الذين اهتموا بالأبحاث الاسماعيلية وذهبوا إلى القول بأن كلمة (حشاشون) التي أطلقت على الفرقة محرفة عمداً وأصلها على أربعة أوجه .

١- assassant معناه القتلة وهذه لفظة كان يطلقها الفرنسيون الصليبيون على الفدائية الاسماعيلية الذين كانوا يفتكون بملوكهم وقادة جيوشهم فخافواهم ولقبوهم بـ (الأساسان) .

٢- Asoassins نسبة إلى رئيس الفدائية (الحسن بن الصباح) أي حساسان .

٣- حساسون – ذوي حس وشعور .

٤- عساسون – يقضون الليالي في قلاعهم وحصونهم [٣٤].

وهذا الذي يسوقه الدكتور مصطفى غالب غير مقنع وذلك للأسباب الآتية :

١- لقد حاول الحسن بن صباح أن يوحي إلى أتباعه من الفداوية أن الفردوس الأعظم الذي ينالونه بطاعتهم له فيه ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين – ففيه أنهار من اللبن والعسل والخمر، فيه مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر لذلك فخمره غير

محرم وحشيشه مباح . وإن صحت رواية جلد ابنه لشربه الخمر فانها تكون من باب التعمية على الجمهور .

٢- إن اللفظة قد أطلقت على من يستخدمون القتل والاغتيال أسلوبا يواجهون به الخصوم المعاندين وهذا ما فعله الحسن بن الصباح وأتباعه وعلى سبيل المثال مع نظام الملك .

٣- لقد ثبت أيضا أن هذه الفرقة كانت تعمل فى الظلام لأنها من الفرق السرية التى تختفى لتحقيق أهدافها .

٤- إن الفدائى من هذه الفرقة يقف بين يدى شيخ الجبل مسلوب الإرادة فاقد الوعى وإلا لماذا يقبل على الموت طواعية بشكل لايفعله إلا المجانين .

٥- إذا كان الخصوم قد ألصقوا بهم هذا الاسم على غير الحقيقة . فالدعوة مردودة بأن الأنصار والأتباع يكون غالب همهم التبرى من الحقيقة المخزية .

لذلك نقول أن لفظ الحشاشين مطابق لواقع هؤلاء من الغيبة وفقدان الوعى واستلاب الإرادة وتصفية الخصوم بأساليب الإرهاب المتدنية فى التطرف والمغالاة .

أساليب عمل الحشاشين والهيكل التنظيمى للفرقة

لقد تميز الحشاشون بدقة تنظيمهم وشدة ولائهم لشيخ الجبل وذلك نظرا لما كان يتبع فى التربية والتدريب من الدقة والصرامة وحسن اختيار الرجال الموالين لهم وإخضاعهم لنظام تربوى دقيق . " ففى قصر الأمير . يربى العديد من آبناء الفلاحين الذين يأخذهم من طفولتهم المبكرة وهناك يجرى تعليمهم لغات مختلفة كاللاتينية والإغريقية والرومية والعربية وغيرها ، وهؤلاء الشبان الصغار يلقنهم معلموهم – من شبابهم المبكر إلى رجولتهمالكاملة – أن عليهم أن يطيعوا سيد القلعة فى كل ما يقوله أو يأمر به ، وأنهم إذا فعلوا ذلك فانه – وهو المسيطر على جميع الآلهة – سوف يهبهم مسرات الفردوس ، وهم يلقنون كذلك أن لا أمل لهم فى النجاة إذا قاوموا إرادته فى أى شيىء ولاحظ أنه منذ الإتيان بهم أطفالا لايرون أحد سوى معلميهم وأسيادهم ولايحصلون على أى تعليم آخر ، وفى الوقت المناسب يجرى استدعاؤهم إلى حضرة الأمير ، وعندما يكونون فى حضرته يسألهم عما إذا كانوا راغبين فى إطاعة أوامره من أجل أن يمنحهم الفردوس ، وعندئذ ينفذون ما تلقنوه بدون اعتراض أو ريبة فيرمون بأنفسهم تحت قدميه ويجيبون بحماسة أنهم سوف يطيعونه فى كل ما يأمر به ، وحينئذ يقوم الأمير باعطاء كل منهم خنجرا ذهبيا ويرسلهم لقتل من يشاء من الأمراء "(٣٥) وهذا شكل من

أشكال التربية مأخوذ عن جمهورية أفلاطون ، الذى استهدف أن يكون الولاء للحاكم الأمير الإمام عند الشيعة ولا ولاء لغيره إذ ينتزعهم من أسرهم ويقطع الصلة بينهم وبين الأمهات والآباء . ويستخدم شيخ الجبل كل وسائل الإغراء والتضليل فى الاستيلاء على عقول وقلوب الأتباع . كتب المؤرخ الألمانى أرنولد أوف لوبيك يقول : " لقد استطاع هذا الشيخ بطرقه السحرية أن يغرى قومه بأن يعبدوه ولايقتنعوا باله سواه ، وأغراهم بطريقة غريبة مستخدما الآمال والوعود بالمسرات والبهجة الخالدة حتى جعلهم يفضلون الموت على الحياة ، إن إيماءة منه كافية لأن تجعل الكثيرين منهم يقفزون من فوق الأسوار المرتفعة فتدق أعناقهم وتتحطم جماجمهم ويموتون ميتة بائسة ، وهو يؤكد لهم أن أسعدهم مالا هم الذين يسفكون دماء الآخرين ويلقون حتفهم بالتالى انتقاما لفعلتهم ، ولذا فانهم عندما يختار بعضهم للموت بهذه الطريقة يعدون أنفسهم لاغتيال من يحددهم ببراعة ، ثم يسلمون أنفسهم للموت سعداء جزاء لما فعلوه ، والشيخ يقدم لهم بنفسه خناجر مخصصة لهذه المهمة ، ثم يشملهم على نحو يجعلهم ينغمرون فى حالة من الوجد والابتهاج الغامر ونسيان أى شيء آخر ويعرض لهم بسحره آحلاما ومسرات وبهجات كبيرة وبالأحرى مبهرجه زائفة ويعدهم بأن هذه الأشياء ستكون خالصة لهم"[٣٦] وبهذا الأسلوب استطاع الحسن بن الصباح أن يكسب له جنودا أطلق عليهم الفداوية استخدمهم فى تصفية خصومه ونشر الدعوة وكون " مجتمعات اسماعيلية بحتة تستقر فى أماكن حصينة يجتمع فيها كل دعاة النزارية لمحاربة أهل السنة والنيل منهم " [٣٧].

ولقد كانت لهم براعة فى التلون والتشكل والخداع والتمويه يمكنهم من الوصول إلى الخصوم دون أن ينكشف أمرهم . يقول بروكاردوس فى وصفهم " أذكر الحشاشين الذين ينبغى أن يلعنهم الإنسان ويتفاداهم ، أنهم يبيعون أنفسهم ، ويتعطشون للدماء البشرية ، ويقتلون الأبرياء مقابل أجر ، ولايلقون اعتبارا للحياة أو النجاة وهم يغيرون مظهرهم كالشياطين التى تتحول إلى ملائكة من النور ، وذلك أنهم يحاكون الحركات والثياب واللغات والعادات والتصرفات التى تأتيها الأمم والأقوام المختلفة ، وهكذا يتخفون فى ثياب الشاه لتنفيذ أغراضهم "[٣٨] فالمكر والخديعة أحد أساليبهم بحكم أنهم فرقة سرية وتلك واحدة من أساليب التخفى والعمل السرى .

أما عن طاعتهم العمياء لشيخ الجبل فهى نتيجة إيمانهم المطلق بمبدأ التعليم من الإمام المعصوم . حيث أنه لايمكن لإنسان أن يعرف شيئا عن غير طريق الإمام أو نائبه . وما دام شيخ الجبل هو نائب الإمام فقدأصبح مصدر العرفان فاعتقد الدعاة أنه أحق بتعيينهم ، وقدسه المستجيبون له[٣٩] وقد وضع لهذه الجماعة تنظيما دقيقا يضمن لأفرادها قدره حركية وفاعلية

فى الممارسة والتمرس ولذلك قسم جماعته إلى مراتب ودرجات ، وجعل المحبة والأخوة والمرحمة، الرباط الذى يربط الأفراد داخل الجماعة ، وجعل للأعضاء شروطا وحدد لهم حدودا خاصة بهم ، أما مراتب الدعوة فهى :

المرتبة الأولى : مرتبة رئيس الدعوة شيخ الجبل ، وعدد أفرادها سبعة ، منهم نائب الإمام ورئيس الدعوة الجديد . فكان الحسن يلقب نفسه بلقب رئيس الدعوة ولاسيما بعد أن احتل قلعة الموت فى سنة ٤٨٣ هـ ، كما اتخذ لقب مولانا وسيدنا . وكان هو وحده الذى يعين الدعاة ويعزلهم ، فأطلق بعض الناس لقب داعى الدعاة ، وكان سلطانه لايحد ، يصدر أوامره من القلعة فيطيعها النزارية فى كل مكان .

المرتبة الثانية : مرتبة كبير الدعاة ، ولايجاوز عدد أفرادها ثلاثة ممن يثق الحسن بن الصباح بهم ثقة تامة ، لأنه قسم العالم أقساما ثلاثة : جعل على رأس كل قسم واحدا من هؤلاء الدعاة الثلاثة . على أنه لم يترك لهم شيئا من الحرية ، بل ظل الرأس المدبر والعقل المفكر.

المرتبة الثالثة : وهى مرتبة الدعاة ، وهم أكثر عددا من أفراد المرتبة الثانية ويتلقون أوامرهم من رؤساء الدعوة فى الموت أو من كبار الدعاة فى الأقاليم الثلاثة ، وكانوا يتلقون العلم فى مدارس القاهرة أول الأمر ، ثم ينتقلون إلى قلعة الموت ليتعلموا أسرار الدعوة وقد اشترط الحسن فى الداعى أن يكون بارعا فى التشكيك ، ماهرا فى التلبيس .

المرتبة الرابعة : مرتبة الرفاق ، وهم طبقة تفقهت فى أصول المذهب ، يتولون تثقيف الدعاة وإعدادهم لمهمتهم ويتفانون فى المحافظة على المذهب ، متسلحين بأسلحة العلم من فقه ومنطق وفلسفة .

المرتبة الخامسة : الفداوية وهم الذين ينفذون المهام العسكرية الانتحارية ولايشترط فى الفيداوى أن يتعمق فى دراسة المذهب انما يشترط فيه التفانى فى طاعة الرئيس والتضحية إلى أبعد الحدود ، فأصبحوا آلات انتقام فتاكه وخلفوا عصرا مليئا بالخوف والفزع ، وكانوا يتصفون بالشجاعة النادرة وحب المخاطرة ، والعزيمة التى لاتقهر ، والصبر يظل الواحد منهم يترقب الفرصة شهورا بل سنين للفتك بعدوه .

المرتبة السادسة : اللاصقون ، وهم ينتسبون إلى الدعوة ولكنهم ليسوا من الدعاة ولامن الفداوية ، انما يأخذون العهد على الناس دون أن يكون لهم حق نشر الدعوة ، ويأخذون العهد على المستجيبين دون أن يتعمقوا فى فهم أصول المذهب .

المرتبة السابعة : المستجيبون ، وهم عامة الناس أو المؤمنون المبتدئون ، لايعرفون الكثير عن المذهب الإسماعيلى ، إنما عملهم الرئيسى زعزعة عقائد الناس وبث الذعر فى نفوسهم(٤٠) وقد وقع اختلاف شكلى فى أسماء ورتب الدعاة ، إلا أن كتب الحقيقة السرية التى ألفها كبار الدعاة والعلماء والفلاسفة فقد أوردها الدكتور مصطفى غالب على النحو التالى :

١- الإمام : وله رتبة الآمر .

٢- الباب : تلى مرتبة الإمام الدينية وهى مرتبة سرية للغاية ، وله رتبة فصل الخطاب .

٣- الحجة : ويسمى صاحبها " حجة الإمام" وأحيانا كان الإمام يولى المرتبتين لشخص واحد ، وفى أغلب الأحيان وخاصة فى الأدوار السرية كان يجعل كل مرتبة لشخص ، وفى هذه الحالة يستر اسم صاحب مرتبة الحجة فلا يعرفه إلا الإمام نفسه .

٤- داعى الدعاة : إليه حق الإشراف على الدعوة فى جميع المناطق ، ويكون الواسطة بين الدعاة وبين الإمام ، ويكون معروفا بين الدعاة جميعا وبين حاشية الإمام فى أدوار الستر والظهور ، وعلى عاتقه تقع مهمة مجالس الحكمة التأويلية على اختلاف درجاتها ، وله رتبة تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنة ، لذلك كان الإمام يختاره بنفسه من أقوى وأعلم الدعاة .

٥- داعى البلاغ : له رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد.

٦- النقيب : له رتبة تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة .

٧- المأذون : وهو من دعاة الليل الذى يبدأ بأخذ العهود والمواثيق . فاذا وثق باخلاص المستجيب بدأ يكاشفه ببعض الأسرار الخفية التى لاينفر منها ، ويتدرج به حتى يطمئن الداعى المأذون إلى إخلاصه ويطمئن المستجيب إلى الداعى ويثق به .

٨- داع محدود (أو محصور) : وله رتبة جذب الأنفس المستجيبة .

٩- جناح أيمن : ملحق بصورة دائمة بالداعى النقيب ، فهو جناحه ويده اليمنى

١٠- جناح أيسر : ملحق بصورة دائمة بالداعى النقيب ، فهو جناحه ويده اليسرى .

١١- مكاسر (أو مكالب) : يختار اختياراً خاصًا ، ولايسمح له بالمكاسرة إلا بعد امتحان عسير وتجارب كثيرة . وقد وضعت شروط يجب أن تتوفر عند اختيار الداعى المكالب منها :

- أن يكون من نفس البيئة التي سيكاسر فيها ، ولد ونشأ بها .
- أن يكون حسيبا ونسيب بين قومه فالحسب والنسب يكسبانه بعض الاحترام .
- أن يكون معروفا بالصدق والأمانة والتقى والورع .

١٢- مستجيب : رتبة يصل إليها من يؤخذ عليه العهد والميثاق .

هكذا يتبين الاهتمام الخاص بالدعاية وتنظيمها حيث أنها الوسيلة الرئيسية لتحقيق نجاح الحركة في دور الستر والتخفي ، ودور الظهور والبناء معا .

وبالإضافة إلى نظام الدعوة وضع نظاما آخر خاص بالجانب العسكري يتشكل من الفدائية، والجيش وكانوا يتبعون مباشرة لمركز الإمامة أو النائب للإمام في منطقته ويتلقون الأوامر والمهمات السرية منه مباشرة وكان الفدائية على ثلاث درجات :

١- الرفاق أو المقدمون ، وهم قادة الجيش ، والفدائية ، ولهم حق الإشراف على التدريب والسهر على تنفيذ المهمات العسكرية .

٢- مرتبة الفدائيين الذين ينتقون من العناصر المخلصة المعروفة بالتضحية والإقدام ، والشجاعة النادرة ، والجرأة الخارقة ، فيكلفون بالتضحيات الجسدية وبتنفيذ الأوامر الصادرة من الإمام أو نائبه .

٣- المستجيبون ، وهم الذين يقضون دور التدريب والتعليم ، وهؤلاء يدخلون مدارس الفدائية وهم في سن مبكرة ويتلقون التدريب والتعليم في المدارس الخاصة بهم ، على أيدي كبار المقدمين ، ويسهر على تدريبهم وتعليمهم الإمام نفسه ، أو نائبه "الشيخ"(٤١).

بهذا يكون للفرقة جناحان : الأول خاص بالدعوة أي بالجانب الفكري والعقدي والثاني : الجناح العسكري الخاص بتنفيذ المهام الانتحارية ، والجناح الأول يشكل المغالاة في الدين والعقيدة أما الثاني فيشكل التطرف في السلوك والعلاقات مع الخصوم .

أما عن وسائل الدعاة في نشر الدعوة فيمكن تحديدها على النحو التالي :

١- التفرس : ويقصد به مكنونات النفس ، ويطلق على ذلك الاستبطان ليتبينوا قوة إرادة الفرد ومبلغ سهولة انقياده .

٢- التأنيس : وهو بعث الأمن والطمأنينة فى نفوس من توجه لهم الدعوة وإشباع ميولهم وإعطائهم كل ما يميلون إليه ، كل حسب نزواته .

٣- التشكيك : وهو زعزعة عقيدة المدعويين ويعتبر خطوة جزئية من أخطر الخطوات يستطيع به الداعى أن يصل إلى قلب المريد ، فيزعزع عقيدته ويزلزل إيمانه .

٤- التعليق : وهو ترك المريد بعد تشككه متأرجحا فى عقيدته مشوقا إلى معرفة المذهب الإسماعيلى ، حتى تستبين نفسيته وتعرف شخصيته .

٥- التدليس : وهو أن يلجأ الداعى إلى التمويه ، ويدعى ادعاءات كاذبة فى إغراء المريد وتشويقه وإلهاب رغبته فى الدخول فى الدعوة .

٦- التأسيس : وهو تثبيت المعلومات والحقائق التى أدلى بها الداعى للمستجيب حتى تستقر فى ذهنه ويقبل عليها ويؤمن بها .

٧- الخلع : ويقصد به إقصاء المريدين عن المذاهب السنية نهائيا باسقاط الفرائض الشرعية فى الإسلام ، وذلك بالاستعانة بالتأويل الباطنى [٤٢].

هكذا نكون قد وضحنا النظام الذى وضعته فرقة الحشاشين والتى من خلاله استطاعت أن تنشر المذهب الاسماعيلى فى إطاره الجديد . من خلال أساليب عمل تتسم بالتطرف والغلو . فالتشكيك والتمويه والتدليس والمكر والخديعة ثم الإرهاب والإكراه والتصفية الجسدية للخصوم هى الأدوات الأصيلة التى استخدمتها تلك الفرقة التى شكلت مع مثيلاتها خطرا هدد كيان المجتمعات الإسلامية .

الاغتيالات والتطرف المذهبى

لقد كان الاغتيال والتصفية للخصوم من امراء ووزراء وقواد وملوك وعلماء من أشهر أساليب هذه الفرقة . فالشخصيات المستهدفة بالاغتيال كانت هى تلك التى تتربع على قمة المجتمع السياسى والعسكرى والعلمى .

وكانت بداية الاغتيالات العسكرية ذات الثقل اغتيال نظام الملك الوزير السلجوقى والعدو الأول للحركة . ففى مستهل رمضان سنة ٤٨٥ هـ .

" اتفق أنه لما أفطر جاءه صبى فى هيئة مستغيث به ومعه قصة ، فلما انتهى إليه ضربه بسكين فى فؤاده وهرب "[٤٣] ويقول الذهبى " وفى رمضان قتل الوزير نظام الملك بقرب نهاوند ، أتاه ديلمى فى زى متظلم فضربه بسكين بعد الفطور وتعس الباطنى فقتلوه بالسكين فهذا أول ما ظهر من عمل الاسماعيلية[٤٤] وتوالت بعد ذلك الاغتيالات .

فقد قيل أنهم شاركوا فى اغتيال أمير الجيوش بمصر الأفضل بن بدر الجمالى سنة ٥١٥ هـ وإن كانت جمهرة المؤرخين ترى أنه قتل بتدبير الخليفة الفاطمى بمصر إلا أننا لاننسى دور الأفضل فى تعقب النزارية ومسئوليته عن قتل نزار أو نفيه مما عمق كراهية الحسن بن الصباح ورجاله له وحقدهم عليه .

ومن أشهر اغتيالاتهم اغتيال الوزير الكمال أبى طالب السميرمى وزير السلطان محمود فقد قامت مجموعة من الفدائيين باغتياله فى سنة ٥١٦ هـ وكان ذلك عندما خرج مع السلطان إلى همذان وأثناء سير موكبه فى طريق ضيق ، وثب عليه فدائى فضربه منتهزا فرصة تقدم حراسه إلا أن السكين لم تصبه فقد وقعت فى البغلة التى يركبها وأثناء مصادرة الحراس لهذا الفدائى . ظهر فدائى آخر فطعنه بسكين فى خاصرته ، ثم جذبه عن البغلة وطعنه عدة طعنات ولاتستطيع حصر من وقع تحت طائلة اغتيالات هذه الفرقة إلا أن من أشهر من وقع تحت طائلة هذه الاغتيالات : الخليفة العباسى المسترشد بالله ، ومن بعده الخليفة الراشد ، كما اغتالوا الخليفة الفاطمى الآمر بأحكام الله . بالإضافة إلى العديد من رجال العلم والدين المخالفين لهم المسفهين لمذهبهم ، وفى أسلوبهم هذا تطرف لايقره دين ولاعقل بل يقوم دليلا على فساد مذهبهم وبطلان معتقدهم .

عقديتهم والغلو فى الاعتقاد

يقول الدكتور مصطفى غالب ، العقيدة الأساسية الجامعة للإسماعيلية تترسخ فى حقائق ثابتة هى :

١- العبادة العملية (أى علم الظاهر) وهو ما يتصل بفرائض الدين وأركانه .

٢- العبادة العلمية (أى علم الباطن) من تأويل ، ومثل عليا للتنظيمات الاجتماعية .

ومثل عليا للإرادة السياسية ، وكل هذه النقاط تعتبر من صميم العقائد ، تتداخل مع بعضها تداخلا كليا ، وتعتمد كل واحدة على الأخرى ، فهم يقولون بالباطن والظاهر معا ، وذهبوا إلى تكفير من اعتقد بالباطن دون الظاهر ، أو بالظاهر دون الباطن " [٤٥] واستناداً إلى قولهم بوجوب التأويل للوقوف على حقائق التنزيل حيث قد حكى عن جعفر بن محمد أنه قال : "كتاب الله على أربعة أشياء : العبارة والاشارة واللطائف والحقائق : فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء "[٤٦] أوجدوا بناء على ذلك نظرية المثل والممثول أى الباطن والظاهر وسموا الباطن ممثولا والظاهر مثلا . وفى ذلك قال داعى

الدعاة المؤيد فى دين الله : " خلق الله أمثالاً وممثولات ، فجسم الإنسان مثل ، ونفسه ممثول ، والدنيا مثل والآخرة ممثول . وإن هذه الأعلام التى خلقها الله تعالى ، وجعل قوام الحياة بها ، من الشمس والقمر والنجوم لها ذوات قائمة يحل منها محل المثل ، وأن قواها الباطنة التى تؤثر فى المصنوعات هى ممثول تلك الأمثال " وقال أيضا : " معشر المؤمنين ، أن الله تعالى ضرب لكم الأمثال جملا وتفصيلا ، ولم يستح من صغر المثال إذا بين به ممثولا وجعل ظاهر القرآن على باطنه دليلا "(٤٧) وقد دفعت هذه النظرية غالبية الدعاة فى تقديم الغاية من تأليف كتبهم الأخذ بيد المستجيبين إلى الحقائق الباطنية حيث أن الوقوف عند الظاهر نقص وتعطيل وكفر يقول شهاب الدين أبى فراس ، إن الذى دفعنى لتصنيف هذه الرسالة المباركة ما رأيته من ميل أبناء الدعوة الهادية إلى التمسك بظاهر العقيدة دون باطنها ودراسة فروعها دون أصولها وقد يموت أكثرهم وهم على غير معرفة بالحقيقة (٤٨)وقد جعلوا الوقوف عند الظاهر كالإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه الآخر فعلى المستجيب أن يجمع بين الظاهر والباطن من العلوم . يقول داعى الدعاة المؤيد فى الدين " من عمل بالباطن والظاهر معا فهو منا ، ومن عمل بأحدهما دون الآخر ، فالكلب خير منه وهو ليس منا "(٤٩) ويقول الداعى الكرمانى ".. لقد بين الله تعالى خسارة من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض ، فقال تعالى: " أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا " (سورة البقرة : ٨٥) " أفتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض " ، جامع لما يتعلق بالعبادة الظاهرة ، وهو بعض وما يتعلق بالعبادة الباطنة وهو بعض يقول على طريق السؤال والاستفهام توبيخا وملامة ، تؤمنون بما يوجبه كتاب الله تعالى من العبادتين اللتين بهما يتم كمال النفس وسعادتها ، وتعملون البعض وهو الظاهر من العبادة عملا أو الباطن على العبادة علما وتحققونه وتحافظون عليه ثم تكفرون بالبعض " (٥٠).

والحقيقة التى يتوصل اليها الباحث من خلال متابعته لعقيدة الظاهر والباطن أو نظرية المثل والممثول " أن كل التلبيس والتخليط الذى أصاب العقائد بالانحراف هو نتاج القول بالظاهر والباطن حيث أن الأهواء صنعت صنيعها فى تفسير الكتاب والسنة .

وأصبح فى مقدور أهل الأهواء أن يقولوا على الله ورسوله وفق أغراضهم الدنيئة وأهدافهم المنحرفة المتطرفة . وشاع الاستخدام الرمزى فى تفسيراتهم . فاذا تصدى لهم أهل الحق يبينون فساد معتقدهم وتطرف آرائهم وبطلان مذهبهم . قالوا له لست من أرباب الحقائق ولا من أهل الأسرار فغاب عنك ما عرفناه من حقائق التنزيل ومستنبطات التأويل ، وسيتجلى ذلك بكل وضوح ونحن نعرض لمعتقداتهم .

أ- التوحيد

أن أول وأخطر أبواب تطرفهم وانحرافهم فى مجال العقيدة يظهر واضحا جليا فى عقيدة التوحيد ، فأقوالهم المبثوثة فى كتبهم التى هى على حد قولهم مستودعات اسرارهم تقوم على نفى الصفات الإلهية وتعطيل القدرة الإلهية يقول الداعى ابراهيم بن الحسن الحامدى : " .. فقد صح واتضح بهذه الألفاظ الصادرة عن تلك الألسن الصادقة التى هى بالحق والحقائق ناطقة أن الغيب سبحانه وتعالى جل جلاله لايقال عليه باسم من الأسماء ، ولايوصف بما به مبدعاته تدعى ، ولكن لابد من استعارة الأسماء الحسنى كما قال تعالى : " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها " (الأعراف : ١٨٠) ففعلنا ما أرمنا ، وقصدنا ما به عرفنا ، فتوحيده معرفة حدوده ، وسلب الإلهية عنهم له تجريده ، وسلب الأسماء والصفات عنه لهم تنزيهه ، فهو تعالى الاينفى ، ولايعطل ، ولايقال عليه ما يقال على مخترعاته ، ولايبطل . قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : إن أول الديانة لله تعالى معرفته وكمال معرفته توحيده ونظام توحيده نفى الصفات عنه ، وإقامة حدوده " بشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق " وبشهادة الصفة والموصوف جميعا ، أن الحديث الممتنع من الأزل منفى عنه سبحانه، وقال : الكلام فيما لاتدركه جهل والمناظرة فيما لايبلغه العقل خطأ[٥١] هذا الكلام واضح فيه نفى الصفات وسلبها عن الله وهذا مذهبهم فى التوحيد يؤكد ذلك أيضا قول الداعى الكرمانى " .. أن الذى تنتهى إليه الموجدات التى به توجد وإليه تستند وعنه هو الله الذى لا إله إلا هو محال ليسيته وباطل لاهوتيته ، إذ لو كان ليسا - أى معدوما ، لكانت الموجودات أيضا ليسا ، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسيته باطلة "[٥٢] والملاحظ على هذا القول التأثر الشديد بالمذاهب الفلسفية ومصطلحاتها ثم يقول فى موضع آخر " إنه تعالى لاينال بصفة من الصفات ، وإنه لايجسم ولا فى جسم ، ولايعقل ذاته عاقل ، ولايحس به محس .. إذ هو فيما هو على أمر لاقدرة لذواتها على النهوض لتناوله بصفة ، وهويته هوية من حيث هى هى وبها هى ما هى مباينة للأشياء كلها وعلى الوجوه كلها ، فلا تعتوره إحالة العقل والحس بما هو عليه من القدرة الباهرة التى تعجز فيها قدرة ما سواه ، فهو من حيث هو يختم على الأفواه أن تتحرك، وعلى اللسان أن ينطق وعلى العقل أن يحيط، وعلى النفس أن تتوهم ، ولايوسم بشىء يقال عليه ، وإن كان من الكمال على الغاية، ومن الجلال على النهاية ، إلا وذلك يليق بما هو دونه مما لايخلو أن يكون إمامًا

جوهريا أو عرضا لأن الموجود فيه الصفات من التغاير والانقسام إما بالقول أو بالكم على صيغة يكون وجود ذاته بما قد انقسمت إليه ، ويجب بوجود ذلك ما يتقدم عليه وعلى ما عنه يكون وجوده وهو سبحانه متعال عن الانقسام وبرىء من أنحاء النقصان والتمام فسبحان من هذه الايات الموجبة ما يعلل هويته ، وأن تنال بصفة أو قيل عليه شيء من الصفات فتلك الصفات هي مأخوذة مستعارة من الموجودات التي هي واقعة تحت الوجود المخترع ، ومختصه بها الذوات التي لا تفتك من آية الكون المبدع "(٥٢) أن هذا القول بنفى الأسماء والصفات إذ لايجوز عندهم أن يقال عن الله ما يقال عن مجوداته ولايمكن أن يوصف بصفات المخلوقين لأن تلك الصفات مأخوذة من الموجودات الواقعة تحت الوجود المخترع وفى ذلك القول منهم انحراف عن العقيدة الصحيحة التى جاء بها القرآن ووردت بها السنة ونعتقد من جانبنا أن هذا التخبط جاء بسبب استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل بالإضافة إلى التأثر الشديد بالفلسفة اليونانية خاصة .

ب – نظرية الإمامة

لقد كانت بداية ظهور التزارية " الحشاشون" مسألة الإمامة التى تثبت عندهم بالنص . ولما كان الخليفة المستنصر أجاب الحسن بن الصباح عندما سأله عن الإمام بعده " بقوله الإمام بعدى نزار " اعتبر تعيين المستعلى خروجا عن العقيدة وإبطالا لأصل من أصولها . ذلك أن أصول ومرتكزات العقيدة الاسماعيلية تقول بضرورة وجود الإمام المعصوم ، المنصوص عليه ، من نسل على بن أبى طالب والنص على الإمام يجب أن يكون من الإمام بحيث تتسلسل الإمامة فى الأعقاب ، أى أن ينص الأب على إمامة ابنه الأكبر ، ولاتزال الإمامة المحور الذى تدور عليه كل العقائد الاسماعيلية وفلسفتها ،لأن الإمامة ركن أساسى لجميع أركان الدين(٥٣) يقول النيسابورى فى كتاب إثبات الإمامة " .. فانه لما كانت الإمامة هى قطب الدين ، وأساسه والتى يدور عليها جميع أمور الدين والدنيا ، وصلاح الآخرة والأولى وينتظم بها أمور العباد وعمارة البلاد .. " (٥٤)ويقول فى موضع آخر " فالإمام يقوم مقام الرسول فى وقته وزمانه لأن الرسول قبل قيامه بوضع الشريعة يكون من جملة الأئمة ، ويتسلم الأمر من الإمام ، وبعد فراغه من الشريعة يسلم الأمر إلى الإمام القائم فى العالم فى كل وقت وزمان ، الذى لايخلو العالم منه ، والإمام يحفظ الشريعة وحقائقها .. إذا قد صح وتبين أن مدار الدين على الإمام ، وأن الإمام يعمل فى شريعة النبى فى دورة. فلا يصل إلى حقيقة

النبى ومنزلته وإلى الشريعة التى لم تتغير ولم تتبدل إلا من جهة الإمام ، ولايصل إلى حقيقة الشريعة وتأويلها ومعانيها إلا من جهته [٥٥] إن هذه الدرجة وتلك المرتبة العالية للإمام وذلك التصور المثالى الذى لايتفق مع حقائق الشريعة وقواعد التوحيد ذلك أن الإمام على هذا النحو له من الصفات ما يرفعه إلى درجة الألوهية ويجعله مقدما على درجة النبوة والرسالة . لايجوز لأحد من الخلق تكذيبه أو عصيانه ومخالفته يقول الداعى جعفر بن منصور اليمن موضحا ذلك " وقال الله عز وجل : " أرأيت الذى يكذب بالدين " (الماعون:١) إنما ضرب الله مثلا للناس العارفين قال الحكيم عليه السلام . لصاحب المعدن الحكم وعلم الباطن وقوله " أرأيت الذى يكذب بالدين فذلك الذى يدع اليتيم " يعنى الذى يكذب بدين الله هو الذى يدفع الإمام عن مقامه ، لأن مقام الإمام هو قوام الدين وعبادة المؤمنين ، ولا إمام إلا من اختاره الله لدينه والهداية بأمره ، لأن معنى يدع فى الظاهر يدفع اليتيم فى الظاهر كما قال الله عز وجل " يوم يدعون إلى جهنم دعا " (الطور : ١٣) وإنما سمى الإمام اليتيم لأنه قد غاب أبوه ، وأبو الإمام الذى أقامه ، ولايكون الإمام إماما ويسمى باسم الإمامه حتى يغيب الإمام الذى أفضى إليه بالإمامة " [٥٦] والإمام على هذا النحو " لايكون إلا تاما ومؤيدا وفاضلا ، ولايجتمع معه فيكون تابعا له وخادما إلا كل فاضل ، ولاينفرد عن جملته فيكون معاندا له ومناوئا إلا كل رذل خبيث عاهر ، ذلك بأن المناسب بما ناسبه به يشابهه ويؤالفه ، والمخالف له بما خالفه فيه يباعده فيخالفه " [٥٧] ولقد استحق الإمام ذلك كله باصطفاء الله له وتعليمه إياه " إن جميع النطقاء .. لم يأخذوا التأييد من صورة بشرية، ولا اتصلت بهم المواد من الخلقة الجسدانية ، ولا كان لهم أب ولا أم فى الحد الروحانى [٥٨] لذلك فهم شموس المعارف وينابيع الحكمة ومصدر كل خير " ولولا وجود الأئمة لما كان فى خلقه البشر حكمة ولما ظهرت الفضائل ، فالله أوجد البشر لقبول الفضائل والعلم ، والتمسك بأمور الدين ، لذا وجب تعلم العلم وأخذ الدين عن الأئمة ، ففيهم يقوم الدين وتتم أموره .. والإنسان ونظامه وقوامه " [٥٩] ماذا بقى بعد ذلك لم يقولوه فى وصف الإمام وضرورته والحاجة إليه ، وأى عقل سليم أو منطق بعد مستقيم يقبل منهم هذه الدعاوى . أن تأويلاتهم الباطنية أسبغت على الأئمة " وجه الله " و (يد الله) و (جنب الله) وأن الإمام هو الذى يحاسب الناس يوم القيامة وهو الصراط المستقيم والذكر الحكيم إلى غير ذلك من الصفات [٦٠] فهل يمكن قبول ذلك وعلى أى وجه يصح الاعتقاد بمثل هذا اللغو من الكلام إنه ضلال مبين وافك أفترته هذه الفرقة على الله ورسوله والناس أجمعين .

تعقيب

لقد أصبح من الواضح مواطن الغلو وأشكال التطرف فى تلك الدعوة المارقة شأنها فى ذلك شأن الدعوات الهدامة فى تاريخنا الإسلامى ، لقد اصطنعوا لأنفسهم عقيدة بعيدة كل البعد عن الإسلام شكلوها من بقايا فلسفات قديمة غربية وشرقية وديانات وضعية فقد تأثروا بالفلسفات اليونانية والهندية والفارسية والصينية بالإضافة إلى البوذية والزرادشنية واليهودية والمسيحية ولابد لنا أن ننبه إلى ضرورة الاهتمام بمسائل العقيدة الصحيحة وأركانها وتنشيط حركة الدعوة المستلهمة لثقافات العصر وأدواته فى مواجهة مثل هذه التيارات الهدامة التى طورت نفسها ولم تزل تمارس نشاطها بين قطاعات الشباب من أبناء الإسلام .

إن عقد مثل هذه الندوات واعداد تلك الدراسات تحتاج إلى متابعة الحركة والنشاط وإجراء حلقات الحوار مع الشباب المسلم وتنشيط حركة التأليف والنشر ، وتكاتف الجهود للوصول بهذا كله إلى كل التجمعات والمؤسسات .. لأن الأمر جد خطير فما زال خطر هذه الفرق قائم . والله المستعان وعليه قصد السبيل .

الهوامش

١- د. مصطفى غلاب تاريخ الدعوة الاسماعيلية دار الأندلس ، بيروت الطبعة الثانية ص٢٦ .

٢- د . سهيل زكار : مقدمة اخبار القراسطة دار حسان الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢ ص٢١

٣- النوبحتى فرق الشيعة دار الأضواء ، بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٨٤ ص٦٧ ، ٦٨ .

٤- جعفر بن منصور اليمنى : سرائر واسرار النطقاء تحقيق وتقديم د . مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ ص٢٤٦ .

٥- ابراهيم بن الحسين الحامدى : كنز الولد تحقيق د. مصطفى غالب دار الأندلس ، بيروت ، د . ت . ١٥٧ .

٦- أحمد بن ابراهيم الينسابورى : كتاب اثبات الإمامة ، تحقيق د . مصطفى غالب دار الأندلس ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ ، ص٢٧ .

٧- المرجع السابق ص٥٣ .

٨- المرجع السابق ص٦٢ .

٩- جعفر بن منصور اليمنى : كتاب الكشف تحقيق وتقديم د . مصطفى غالب ، دار الأندلس بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ ص ٩٣ ، ٦٤ .

١٠- موسى جار الله : الوشيعة فى نقد عقائد الشيعة مكتبة الكليات الأزهرية ص, ٢٣١ .

١١- احسان الهى ظهير الشيعة والقرآن ادارة ترجمان السنة ، باكستان الطبعة السادسة ص١٤ .

١٢- د . محمد احمد الخطيب : الحركات الباطنية فى العالم الاسلامى مكتبة الاقصى ، الرياض ، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٦ ، ص ١١٨ .

١٣- شهاب الدين أبى فراس ، رسالة مطالع الشموس فى معرفة النفوس تحقيق عارف تامر ضمن اربع رسائل اسماعيلية دار الكشاف لبنان ، سنة ١٩٥٢ ، ص٣١ .

١٤- المرجع السابق : ص٣٣ .

١٥- اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا جـ٤ رسالة الدعوة إلى الله تعالى ، دار صادر بيروت سنة ١٩٥٧ ، ص١٩٦ .

١٦- د . عبد المنعم ماجد : ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها فى مصر التاريخ السياسى دار المعارف سنة ١٩٦٨ ، ص٤١٠ .

١٧- المرجع السابق ص٤١٠ .

١٨- المقريزى : الخطط جـ١ دا صادر ، بيروت ، ص٤٢٣ .

١٩- المرجع السابق نفس الصفحة .

٢٠- محمد بن أبى المكارم ، كتاب الأخبار والاثار ، الورقة ١٦٣ ، د مصطفى غالب تاريخ الدعوة الاسماعيلية ص٢٥٥ .

٢١- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الاسماعيلية ، ص٢٤٨ .

٢٢- د . عبد المنعم ماجد : ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها فى مصر ، ص٤١٧ .

٢٣- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الاسماعيلية ص٢٤٨ .

٢٤- برنارد لويس : الحشاشون ، تعريب محمد العزب موسى ، دار المشرق العربى الكبير ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ ، ص٧٨ .

٢٥- المرجع السابق ص٧٩ .

٢٦- د . عبد المنعم ماجد : ظهور الخلافة الفاطمية وسقوطها فى مصر ، ص٤١٧ .

٢٧- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الاسماعيلية ، ص٢٤٩ .

٢٨- محمد عثمان الخشن : حركة الحشاشين مكتبة ابن سينا ، القاهرة ، سنة ١٩٨٨ ص٥٩ .

٢٩- ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان جـ٢ ، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات ، بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٧١ ، ص٢١٥ .

٣٠- ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب ، جـ٤ ، دار المسيرة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ ، ص٥٨ .

٣١- برنارد لويس : الحشاشون ، ص٢٩ .

٣٢- د . عبد المنعم ماجد : ظهور الخلافة الفاطمية وسقوطها فى مصر ، ص٤٢٠ .

٣٣- د .مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الاسماعيلية ، ص٢٥١ .

٣٤- المرجع السابق نفس الصفحة .

٣٥- برنارد لويس : الحشاشون ، ص١٥ .

٣٦- المرجع السابق ، ص١٧ .

٣٧- د . حسن ابراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الرابعة سنة ١٩٨١ ، ص٣٦٨ .

٣٨- برنارد لويس : الحشاشون ص١١ .

٣٩- د . حسن ابراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية ، ص٣٦٨ .

٤٠- المرجع السابق : ص٣٧٠ .

٤١- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الاسلامية ، ص٢٥ - ٣٥ .

٤٢- د . حسن ابراهيم تاريخ الدولة الفاطمية ، ص٣٧٠ .

٤٣- ابن كثير : البداية والنهاية جـ١٢ ، دار الفكر العربى ، ص١٤١ .

٤٤- الذهبى : دول الإسلام جـ٢ تحقيق فهيم شلتوت ، محمد مصطفى ابراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ ، ص١٣ .

٤٥- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسلامية ، ص٣٩ .

٤٦- د . على زيعور : التفسير الصوفى للقرآن عند الصادق ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ ص١٢٣ .

٤٧- د . مصطفى غالب : مقدمة تحقيق راحة العقل للكرمانى ، دار الاندلس ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣ ، ص٣٩ - ٤٠ .

٤٨- شهاب الدين أبى فراس : رسالة مطالع الشموس فى معرفة النفوس ، ص٣٠ .

٤٩- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الاسلامية ، ص٣٩ .

٥٠- الداعى أحمد حميد الدين الكرمانى : راحة العقل ، ص٥٨٩ .

٥١- ابراهيم بن الحسين الحامدى ، كنز الولد ، ص٩ ، ١٠ .

٥٢- الكرمانى : راحة العقل ، ص١٣٥ - ١٣٦ .

٥٣- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الاسماعيلية ، ص٤٠ .

٥٤- أحمد بن ابراهيم النيسابورى ، كتاب إثبات الإمامة ، ص٢٧ .

٥٥- المرجع السابق ، ص٢٨ .

٥٦- جعفر بن منصور اليمنى : كتاب الكشف ، ص٦٤ .

٥٧- الكرمانى : راحة العقل ، ص٥٧٤ .

٥٨- جعفر بن منصور اليمنى : سرائر وأسرار النطقاء ، ص٢٤ .

٥٩- النيسابورى كتاب إثبات الإمامة ، ص ٤١ - ٤٢ .

٦٠- د . مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسلامية ، ص٤٠ .

المبحث الثانى
التهكم والسخرية عند أبى حيان التوحيدى

أولا : مقدمة :

أبو حيان التوحيدى واحد من أعلام الفكر العربى الإسلامى الذين أثروا حياتنا الأدبية والفكرية ، ذلك أنه تميز بقدرته الفائقة وبراعة أسلوبه وحسن بيانه ، يتجلى ذلك حين صاغ فلسفته صياغة أدبية محكمة ودقيقة وجعل من أدبه مذهبًا فلسفيًا جمع فيه بين آراء الفلاسفة والمتكلمين حتى قال عنه البعض أنه « أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء » إنه كما وصفه صاحب معجم الأدباء : " فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة ، ومحقق المتكلمين ، ومتكلم المحققين وإمام البلغاء ... فرد الدينا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة »[1].

لقد استطاع صاحبنا أن يستوعب التراكمات الثقافية الضخمة التى شكلت ملامح القرن الرابع الهجرى ، فراح يقرأ الكتب وينسخها ويقلب النظر فيها ويقع على النادر النافع منها وهو لم يكتف بذلك بل انشغل بالبحث ومجالسة العلماء ومحاورتهم والرواية عنهم ونقدهم ، فلم يخل مجلسا من مجالس البحث والمناظرة من مشاغباته الفكرية .

إذا ما أضفنا إلى ذلك جمعه بين ثقافات عدة مثل الثقافة اليونانية حيث قرأ مؤلفات أرسطو على يد يحيى بن عدى المنطقى وأبو سليمان السجستانى أكبر علماء بغداد فى الفلسفة والمنطق ، وقد مكنه ذلك من الوقوف على المذاهب الفلسفية خاصة مذاهب فلاسفة المشرق . وإذا كان بحثنا الذى نقدمه يتناول واحدا من أهم الخصائص الفكرية والأدبية لأسلوب وطريقة ومنهج أبو حيان التوحيدى « التهكم والسخرية » وهو منهج قديم عرفته الحضارة اليونانية على يد « سقراط » وسبقه إليه أستاذه « الجاحظ » والذى تجلى أكثر وضوحًا فى كتابه « البخلاء » فاننا نجد الأمر عند صاحبنا قد ازداد حدة ووضوحًا فى كل كتبه ومؤلفاته وإن أبرزها فى هذا المجال كتابه مثالب الوزيرين . وقبل أن نبدأ فى عرض جوانب منهج التهكم والسخرية ، نجد أنه من الضرورى الوقوف عند المصطلح من منظور فلسفى .

ثانيا : البعد الفلسفى للتهكم :

اتفق علماء المصطلح على مفهوم التهكم حيث قالوا « التهكم هو ما كان ظاهره جدا وباطنه هزلا ، والهزل الذى يراد به الجد بالعكس ، ولا تخلو ألفاظ التهكم من لفظة من اللفظ الدال على نوع من أنواع الذم ، أو لفظة من معناها الهجو ، وألفاظ الهجاء فى معرض المدح لا يقع فيها شىء من ذلك ، ولا تزال تدل على ظاهر المدح حتى يقترن بها ما يصرفها عنها »[٢] . ومن قولهم أيضًا : « التهكم : الاستهزاء أو السخرية ، وهو ما كان ظاهره جدا وباطنه هزلا : وطريقة التهكم عند « سقراط » هى السؤال عن شىء مع إظهار الجهل به ؛ وأول هذه الطريقة أن تتجاهل حتى يظن أنك جاهل ، وأن تلقى على محدثك بعد التسليم بأقواله أسئلة تثير الشكوك فى نفسه ، حتى إذا انتقل من قول إلى قول أدرك ما فى موقفه من التناقض ، واضطر إلى التسليم بجهلة . والتهكم عند المحدثين طريقة من طرق البلاغة ، وهى أن تريد شيئًا وتظهر غيره ، أى أن تعبر عما تريد أن تقوله بقول مضاد له ، فتجيىء بالذم فى قالب المدح ، أو بالجد فى قالب المزح ، أو بالحق فى قالب الباطل ، والغرض من هذا التعبير المخالف لحقيقة تقويم السلوك بطريقة الفكاهة ، وسرعة البديهة ، لأن النفوس تستعذب الجد الذى يعرض عليها بثوب الهزل »[٣] . ومن أقوالهم : « التهكم : من العوامل التى ساعدت على نقل بعض الألفاظ من معانيها إلى معان مضادة .. فقد يسخر قوم من قوم، ويستخدمون فى سخرهم ألفاظًا ظاهرها المدح ، وحقيقتها الذم ، فيطلقون لفظًا ظاهره التعظيم ، وباطنه التحقير ، أو كلمة معناها التبشير والغرض الذى ترمى إليه الإنذار والوعيد»[٤] .

نأخذ من التعريفات السابقة أن التهكم منهج فكرى اصطنعه سقراط لمعرفة الحقيقة ، وهو فى ذات الوقت أسلوب بلاغى تميز به الجاحظ ومن بعده أبو حيان يستخدم الألفاظ بغير دلالاتها الظاهرة .

ولقد استخدم التوحيدى التهكم كمنهج معرفى وكأسلوب بلاغى كما سيتضح . إذا كان سقراط هو أول من اصطنع منهج « التهكم والتوليد » فمن الجدير بالذكر أن هذا المنهج امتد بعد سقراط وظل يستخدم على هذا النحو حتى عصرنا الذى نعيشه . لقد كان سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال وظل السؤال الفلسفى الذى عالج به سقراط قضايا الفكر أخلد من أية محاولة للإجابة عليه ، إن مشكلة سقراط التى ملكت عليه عقله وحكمت مسيرته « هى مشكلة الإنسان كذات مفكرة راغبة حية »[٥] . ومما لا شك فيه أن هذه هى مشكلة كل عصر

بل كل يوم . لقد مارس « سقراط » التفلسف من أجل تدعيم القيم الإنسانية العليا حيث أدرك « أن للأخلاق صلة وثيقة بالسياسة ، وما رسالة الفيلسوف إلا تهذيب الناس وإعدادهم لكى يصبحوا مواطنين صالحين ، لقيادة الشبيبة ونخبة عصره ، أى ينبغى لعلم الأخلاق فى نظر سقراط أن يساير علم الواجبات المدنية جنبًا إلى جنب »[٦]. وهنا نجد شبها بين سقراط وأبو حيان التوحيدى المهموم دائمًا بالقضايا الإنسانية الباحث عن الذات فى خضم أزمة العصر الذى وجد نفسه غريبًا عنه ، وكثيراً ما استعمل السخرية طريقة فى الحوار وكانت تساند هذه المقدرة التهكمية النادرة سعة المعارف .

لقد كان سقراط ذلك الفيلسوف بعيد لأثر على الفلسفة إذ جعل غايتها إحداث ثورة فى عالم الفكر وفى السلوك الإنسانى ، لقد حاول بسحر حديثه وبسخريته وبعاطفته الجياشة وبفكره أن يكتشف حقائق الأشياء . ماهى الشجاعة ؟ أو ما هو العدل ؟ وللوصول إلى هذا الهدف ، جاءت ضرورة المزيد والمزيد من البحث وتدريب العقل تدريبًا كاملاً . ولعل ذلك ما دفع هيجل إلى شرح طريقة سقراط ومنهجه فى كتابة « تاريخ الفلسفة » " History of Philosophy " فيقول : « كان سقراط يطرح على مستمعيه أسئلة ، كما لو كان يريد منهم أن يعلموه وهذا هو التهكم السقراطى الشهير الذى كان لونا خاصا من إدارة الحديث بين شخص وآخر . وهو بذلك لم يكن سوى صورة ذاتية للجدل ، لأن الجدل الحقيقى يعالج الأشياء وعللها .. وكان سقراط بطريقته هذه يستهدف أن يوقظ فى الشباب الذى انجذب إليه ، الرغبة فى المعرفة ، واستقلال الفكر ... وإلى هذا الحد فلم يكن يعلمهم شيئًا بل يكتفى أن يبين لهم أن ما يؤمنون به فى ذاته شىء متناقض ، وذلك بأن يستخرج المبادىء من داخلهم ثم يستنبط من كل مبدأ نتيجة هى الضد المباشر لما كانوا يؤمنون به ، أو يترك هذا الضد يخرج من وعيهم دون أن يؤكده على نحو مباشر ، وهكذا علم سقراط أولئك الذين ارتبط بهم أن يقولوا أنهم لا يعرفون شيئا »[٧] . وهذا المنهج السقراطى يوقظ الوعى ويقوم بمهمة التنوير ويحول الثرثرة الكلامية والتلاعب بالألفاظ الذى عهده الناس من السوفسطائيين إلى مفاهيم واضحة ، يقول هيجل فى ذلك يبدو أن التهكم من وجهة نظر ما باطلا ، إلا أنه يفيد فى توضيح الأفكار «المجردة » عندما يجعلها عينية » ، فعندما نعالج موضوعات لها مثل هذا الاهتمام العام ونتحدث إلى الآخرين بشأنها فاننا كثيرا ما لا نفهم تصور الشخص الآخر للموضوع .. ومن هنا كان توضيح هذه الأفكار أمراً هاما : وإلا لظل الناس يثرثرون حولها سنوات دون أن

يحرزوا أى تقدم ... ولقد كان لتهكم سقراط تلك الخاصية العظيمة فى بيان الطريقة التى تجعل بها الأفكار المجردة عينية بحيث نعمل على تطويرها ، وبذلك فقط تبرز الفكرة الشاملة إلى الوعى [٨]. وإذا كان هيجل قد اهتم بهذا المنهج السقراطى وتأثر به وطوره ووجه الأنظار إليه، فهناك فيلسوف آخر تأثر تأثرا كبيرا بهيجل مما جعله يتجه نحو التهكم كمنهج معرفى ألا وهو « كيركجور » الذى ربط بين التهكم والذاتية ، فالتهم عنده « تحديد للذاتية وتعين لها ، ومن ثم فلابد أن يرتبط ظهوره لأول مرة فى التاريخ بظهور الذاتية للمرة الأولى ، وذلك يشير إلى نقطة تحول تاريخية تظهر فيها الذاتية لأول مرة ، وها هنا نجد أنفسنا مع سقراط .. ولكى يكتمل تطور التهكم لابد للذات أن تصبح على وعى بتهكمها ، وأن تشعر على نحو سلبى ، أنها تحررت ، وهى تشعر بذلك عندما تدين الواقع الفعلى المعطى وتستمتع بهذه الحرية السلبية، لكن لكى يحدث ذلك لابد للذاتية أن تتطور أو بالأحرى عندما تؤكد الذاتية نفسها يظهر التهكم ، فالذاتية تشعر أنها تواجه الواقع الفعلى المعطى ، وتشعر بقوتها الخاصة وبشرعيتها ومغزاها وهى بشعورها هذا تحافظ على نفسها من النسبية التى يحاول الواقع المعطى أن يضعها فيها » [٩].

على هذا النحو تطور التهكم وأخذ أبعاداً فلسفية شغلت مساحة واسعة عند الفلاسفة المعاصرين خاصة هؤلاء الذين أتخذوا من الجدل منهجا ، سواء عند الجدلية الروحية أو الجدلية المادية أو عند فلاسفة الوجودية على مختلف اتجاهاتهم .

والسؤال الآن هل استفاد أبو حيان التوحيدى من التراث الفلسفى الغربى ؟ لا نعتقد أن أبو حيان قد تأثر كثيراً بهذا التراث وإن كنا نميل بعض الميل إلى أنه قد تعرف على الفلسفة اليونانية وتأثر بها على نحو ما . ولكن جاء تأثر التوحيدى بالتراث العربى الإسلامى الذى أخذ منذ عصر الترجمة يستوعب الفلسفة اليونانية ، ويأتى على رأس من تأثر بهم أبو حيان استاذه الجاحظ الذى كان من أشد المتأثرين بالفكر اليونانى .

وقد كان الجاحظ من أوفى أهل عصره دراية وتأثرا بما خلفه اليونان من تراث فى النقد الأدبى ، « لم يكن عجيبًا أن يكون بينه وبين .. السوفسطائيين كثير من أوجه الشبه ، وكذلك تقضى بنا المقارنة إلى ملاحظة كثير من التناظر بينه وبينهم ، ولا سيما فى تلك الناحية التى عرفوا بها ، واشتهروا بحذقها ، وهى ناحية البيان واعتبارهم « خطباء أبيناء» وقد كان أسلوبهم – فيما يوصف به – من أجمل الأساليب وأسمعها وأكثرها مرونة وطواعية ،

كما كان الجاحظ علمًا فى هذا الباب ، على أن الجاحظ يمكن اعتباره كذلك « معلم بيان » وهو الوصف الأول لهم ، وكما كان معنيًا أشد العناية بأن يقدم إلى النشىء نماذج من بليغ الكلام ، ضمنها كتبه أحيانًا ، ويفردها بالوضع أحيانًا أخرى مما يفتح للسان باب البلاغة ، ويدل الأقلام على مواقف الألفاظ ، ويشير إلى حسان المعانى كما يقول فى البيان والتبيين كذلك كانت هذه الطريقة شائعة عند السوفسطائيين فى تعليمهم للبيان ، كما ذكر « ايجيه » عن « هيباس » وكما يقول فى موضع آخر من كتابه : إن الجزء الأول من طريقة معلمى البيان المتقدمين هو تدوين نماذج بلاغية كالفواتيح والخواتيم ، وقد تكون خطبًا كاملة عن موضوعات تختلف فى حقيتها ، وتعد من هذا النوع مجموعات مختلفة لبروتجوراس وجورجياس وترازيماك وانتيفون وسيفالوس » [١٠].

وإذا كان الجاحظ قد تأثر بهذا الأسلوب ووقف على طريقة اليونان فى الكتابة . فالذى لاشك فيه أن هذا الاتجاه يعد من أهم خصائص الكتابة عند المعتزلة بشكل عام ، لقد امتلكوا القدرة على الكلام فى الشىء ونقيضه فهم يتحدثون عن الشىء الواحد ذما ويتحدثون عنه مدحا ، بطاقة واحدة ودرجة متفقة فى القوة وخصوبة المعانى وجودتها .. ولقد لفتت هذه الظاهرة نظر الكتاب والمؤرخين القدماء فأشادوا بها وتحدثوا عنها ، يقول ابن قتيبة عن الجاحظ : « ... ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلمين والمعاير على المتقدمين وأحسنهم للحجة استثارة وأشدهم تلطفا لتعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشىء ونقيضه ويحتج لفضل السودان على البيضان وتجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة ومرة يفضل عليا رضى الله عنه ومرة يؤخره ... » [١١]. وما نريد أن نؤكده أن الفلسفة اليونانية كانت قد هبت ريحها فى هذا العصر فارتفع معها لواء العقل والمنطق ، ويرجع انتشار هذه الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات إلى المدارس والترجمات وتشجيع الخلفاء ونشرهم لها فمدارس جنديسابور والرها ونصيبين وحران كانت تنشر الثقافة اليونانية ، وإذا بأرسطوا وأفلاطون وبقراط وجالينوس وغيرهم ينطون بلغة العرب ، وإذا كتاباتهم فى أيدى الكثيرين توقد فى العقول نار نهضة مثمرة [١٢].

ما علاقة هذا بموضوع بحثنا ؟ إن ما تقدم هو المدخل الطبيعى للتعرف على أبى حيان التوحيدى . ثقافته ، أسلوبه ، فنه وصنعته الأدبية إلى غير ذلك من ملامح الشخصية الفكرية فالتوحيدى واحد من أبرز تلاميذ الجاحظ وأشدهم تأثرا به وبمنهجه ، ولعل أقرب ما يخطر بالبال من تلاميذ أبى عثمان الذين فتنوا به ، وتأثروا به أبلغ الأثر ، أبو حيان التوحيدى ، من

أهل القرن الرابع الهجرى والوضع الفنى على النحو الذى نراه عند استاذه الجاحظ ظاهر كل الظهور فى أدبه »[١٣].

إن كتب أبو حيان التوحيدى « تنبىء عن إعجابه بالجاحظ ، وتقديره له ، وعن تأثره به ، فهو يرجع إليه ، ويتوفر على تصحيح كتاب الحيوان ، ويثنى على مؤلفاته كلها ، وقد ذكر كتب الجاحظ فى مراجعة التى استقى منها كتابه البصائر والذخائر ، وأطراها بقوله : « حكيت عن أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنانى ، وكتبه هى الدرُّ النُّثير ، والنُّور المطير ، وكلامه الخَمْرُ الصَّوْف ، والسِّحر لحلال »[١٤].

وقد ذكر ياقوت الحموى أن التوحيدى قد ألف كتابا فى تقريظ الجاحظ جاء فيه : « » والثالث أبو عثمان الجاحظ ، خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدّرة المتقدمين والمتأخرين، إن تكلم حكى سحبان فى البلاغة ، وإن نظر نازع النظام فى الجدال ، وإن جد خرج فى مسك عامر بن عبد قَيْس ، وإن هزل زاد على مَزْيَد ، حبيب القلوب ، ومزاج الأرواح وشيخ الأدب ولسان العرب . وكتبه رياض زاهرة ، ورسائله أفنان مثمرة ، ما نازع إلا رشاه آنفًا ، ولا تعرض له منقوص إلا قدم له التواضع استبقاء ، الخلفاء تعرفه والأمراء تصافيه وتنادمه ، والعلماء تأخذ عنه ، والخاصة تُسلّمُ له ، والعامة تحبه . جمع بين اللسان والقلم ، وبين الفطنة والعلم ، وبين الرأى والأدب ، وبين النثر والنظم ، وبين الذكاء والفهم ، طال عمره وفشت حكمته ، وظهرت خَلتّهُ ، ووطىء الرجال عقبة ، وتهادوا أدبه ، وافتخروا بالانتساب إليه ، ولجحوا بالاقتداء به ، لقد أوتى الحكمة وفصل الخطاب . هذا قول ثابت بن قرة »[١٥]. ويختم هذا التقريظ بقوله : « والذى أقول واعتقد وآخذ به أنى لم أجد فى جميع من تقدم وتأخر ثلاثة[١٦] : لو اجتمع الثقلان على تقريظهم ونشر فضائلهم .. لما بلغوا آخر ما يستحقه كل واحد منهم أحدهم هذا الشيخ الذى أنشأنا له هذه الرسالة ، وبسببه جشمنا هذه الكلفة ، أعنى أبا عثمان عمرو بن بحر » .

. إن هذا الإعجاب من قبل التوحيدى لأستاذه الجاحظ لابد أن يكون ناتجًا عن وعى أبو حيان بمنهج الجاحظ وأسلوبه وبالأحرى تأثره به وأخذه عنه .

ثالثًا : العوامل التى شكلت منهج التوحيدى :

لقد تنوعت تلك العوامل وتعددت ، ونحن من جانبنا نستطيع أن نقسمها إلى : -

أ - عوامل موضوعية :

وهى تلك العاومل الطبيعية التى شكلت طابع العصر الموضوعى ومن أهمها :

١ - الثقافات الوافدة :

كانت البيئة الثقافية من أقوى العوامل فى النهضة منذ العصر العباسى ، تنوعت الثقافة ، وعمقت ينابيعها ، واستمتع العلماء والأدباء بحرية القول والتأليف ، وشجعهم الخلفاء والوزراء ، وأمروا بالترجمة من اليونانية والفارسية والسريانية ، أما الثقافات التى كانت سائدة فى تلك الأيام والتى كان لها أثر كبير فهى ثلاث الثقافة العربية الخالصة التى تعتمد على القرآن وما يتصل به من علوم الدين كالتفسير والفقه والكلام والتصوف وعلوم اللغة ثم الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية الفارسية والهندية .. وتأتى الثقافة اليونانية على رأس العوامل التى شكلت منهج التوحيدى فى الفلسفة والأدب « فتم فى القرن الرابع نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية ومن أشهر النقلة :

أبو بشر متى بن يونس القنائى (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ) وأبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى (المتوفى حوالى سنة ٣٦٤ هـ) وأبو على إسحاق بن زرعة (المتوفى سنة ٤٤٨ هـ) وأبو الخير بن الحسن بن الخمار (ولد سنة ٣٣١ هـ) . وهو من تلاميذ يحيى بن عدى . وقد اتصل أبو حيان بهؤلاء وغيرهم »(١٧) . وكان للثقافات الوافدة عظيم الأثر على الحياة العقلية والعلمية والأدبية العربية ، « وقد اعتمد العرب فى الفلسفة والطب والهندسة والنجوم والموسيقى على اليونان ، وفى النجوم والسير والآداب والتاريخ والحكم على الفرس ، واقتبسوا من الهند طبها والعقاقير والحساب والنجوم والأقاصيص والموسيقى ، ومن الأنباط والكلدان الفلاحة والزراعة والتنجيم والسحر والطلاسم ، ومن المصريين الكيمياء والتشريح ... انتشرت الثقافات الأجنبية المختلفة فى العالم العربى ، وكان لكل ثقافة نزعة خاصة . أما العقل اليونانى فميال إلى فلسفة التعليل والتحليل ، ميال إلى المعنويات أكثر من ميله إلى الماديات ، ميال إلى التعمق والعلم ، فكان من البواعث الكبرى على احتلال العقل محلاً عاليًا عند العرب فى ذلك العهد وعلى التصنيف والاشتغال بالعلوم ، وأما العقل الهندى فهو ميال إلى التأمل والفكر الهندى هو من ثم تأمل شعرى أكثر مما هو عملى هو فكر تصويرى خيالى تمثيلى شديد الاتصال بالعاطفة ، وعاطفة الزهد والتصوف عند الهنود قوية لها أثر كبير فى حياتهم ، فكان العقل الهندى من البواعث الكبرى على الحكمة وشعاب الزهد والقصص عند العرب ، فى حين كان العقل الفارسى وعاء حوى العلم القديم كله تقريبا ، فكان مؤلفا من عنصر فارسى وعنصر يونانى وعنصر هندى ، والأثر الهندى في الثقافة الفارسية أوسع فى الأثر اليونانى ، إلا أن الحضارة الفارسية تغلب عليها المادة فكان العقل الفارسى من

الأسباب التى أشاعت الزخرف والتفخيم والإطناب فى الكلام والكتابة ، وتوسيع حقل الموسيقى وآلاتها » [١٨].

وبديهى أن يتأثر صاحبنا التوحيدى بكل هذه الثقافات وهو الحريص كل الحرص على الوقوف على علوم عصره راويا وناقدا ، سيظهر ذلك عند الحديث عن العوامل الذاتية .

٢ - تفوق الاعتزال فى مجال الحوار والجدل والمناظرة :

لا مراء فى أن المعتزلة أحرار الفكر فى الإسلام قد لعبوا دوراً هامًا فى إثراء الحياة الثقافية فى العالم العربى والإسلامى ، ويعد الجدل من أهم خصائص الروح الاعتزالية ، إن أدب المعتزلة يحتوى على نماذج عديدة من الجدل والمناظرة « فالجدل من أهم الأبواب التى افتن فيها المعتزلة وأبدعوا ، فلقد وضحت فيه ملامح ثقافتهم ، وتركزت فيه معالم مذهبهم ، ورادوا به طريقا فى النثر العربى لم يكن معروفا قبلهم .. ، فالمعتزلة هم أول من أبرز ذلك الاتجاه فى النثر العربى ، وأول من استخدم ذلك الأسلوب الذى يقوم على البراعة فى استخدام الدليل ، ويعتمد على المنطق فى افحام الخصم والزامه بالحجة ، بل إنهم أول من التفت إلى أن المناظرة يجب أن تكون علما له أصول وقواعد لابد للمناظرين من مراعاتها . قال الراغب الأصبهانى : « اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك فى المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيرى وأنا أكلمك ، ولا تجعل الدعوى دليلا، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوزت لى تأويل مثلها على مذهبى ، وعلى أن تؤثر التصادق ، وتنقاد للتعارف وعلى أن كل منا يبنى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته » والسبب فى كون المعتزلة أول من راد ذلك الطريق هو ثقافتهم فقد أتيح لهم من الثقافة مالم يتح لغيرهم من الطوائف والفرق الإسلامية على اختلافها » [١٩].

ويؤكد الدكتور زكى نجيب محمود على النظر العقلى عند المعتزلة . ذلك أنهم بحكم موقفهم العقلى حريون أن يكونوا أقرب الناس إلى التأثر بالثقافة العقلية اليونانية التى نقلت إليهم ، إن لم يكن من حيث المضمون الفكرى نفسه فمن حيث منطق السير على أقل تقدير ... وبعد أن يعرض لنماذج من آرائهم خاصة عند العلاف والنظام يقول : « لكنى لو أفرغت وقفة المعتزلة كما وجدتها عند « العلاف » و « النظام » من مضمونها الفكرى ، أعنى لو أفرغتها من المسائل المعينة التى شغلتهم فعرضوها ، لبقى لى « إطار » هو إطار النظر العقلى، الذى يحاول أن يحتكم إلى الاستدلال المنطقى الذى لا تشوبه الأهواء » [٢٠].

على هذا النحو كان للمعتزلة فضل السبق فى تحديد إطار معرفى قائم على العقل ، ويعد الجدل والمناظرة من أهم أشكال استخدام المنهج العقلى الذى عنى به المعتزلة فى عرض مذهبهم، ونقرأ فى التراث المعتزلى العديد من النماذج للجدل والمناظرة عند العلاف والنظام وثمامة ابن أشرس وأبو على الجبائى وأبو القاسم البلخى الكعبى وتجلت قدرتهم فى دفاعهم عن دينهم ومذهبهم ، بل فوق ذلك نراهم يتكلمون فى الشىء ونقيضه ، وهذا واضح عند الجاحظ ، أما أبو حيان التوحيدى فانه يمثل نموذجًا حيًا لعمق المنهج الاعتزالى الذى تجاوز مسائل الدين والعقيدة إلى موضوعات فلسفية واجتماعية وسياسية وأخلاقية ، وبرز الاتجاه النقدى الذى كان التهكم من أهم أشكاله كما سيأتى تفصيلاً فيما بعد .

٣ - الاتصال بالأساتذة والشيوخ من كبار المفكرين الموسوعيين :

إن مجرد استعراض أسماء بعض الأساتذة والشيوخ الذين تتلمذ التوحيدى على يديهم ، ليؤكد كيف نشأت هذه العقلية ، وكيف تشكلت ملامح المنهج ؟ ونستطيع أن نقف على هؤلاء الأعلام الذين كان لهم من قوة التأثير فى شخصية صاحبنا ومن أبرزهم :

* أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى الذى كان فيلسوفًا ومنطقيًا ولغويًا وصاحب أنظار عميقة فى الأدب والشعر ، وقد تحدث عنه أبو حيان فقال : « أما شيخنا أبو سليمان ، فانه أدقهم نظراً وأقعرهم غوصًا ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنه ناشئه من العجمة ، وقلة نظر فى الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وسجل بما عنده من هذا الكنز » (٢١).

« وقد أفاد أبو حيان الكثير من ملازمته لأبى سليمان ، حتى أن كتابه المسمى باسم « المقابسات » يكاد يقتصر - فى الجانب الأكبر منه - على أحاديث فلسفية - ومناقشات جدلية لأبى سليمان وتلاميذه ، ويظهر بوضوح من كل هذه الأحاديث أن أبا سليمان كان يدين بنزعة عقلية متفتحة ، وكان يحرص دائمًا على تحديد معانى الألفاظ ، فضلاً عن أنه كان معنيا بدراسة النفس البشرية » (٢٢).

* أبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى المتوفى سنة ٣٦٤ هـ : يعد يحيى بن عدى واحد من أهم الأساتذة الذين أثروا بآرائهم المنطقية والفلسفية فى التوحيدى ، « والمعروف عن يحيى بن عدى أنه نزل ببغداد وتخرج على يد بشر متى بن يونس وأبى نصر الفارابى وغيرهما ، وكان

كثير النسخ للكتب ، ذا صبر وجلد على ذلك ، كما كان ميالا للجدل ، يعتمد على المنطق فى اثبات الحقائق والعقائد ، ولم يقتصر يحيى بن عدى على ترجمة كتب أرسطو من اللغة السريانية إلى اللغة العربية ، وتلخيص مؤلفات أستاذه الفارابى والتعليق عليها . بل هو قد ألف مصنفات عدة فى الكثير من العلوم والفنون ، وكتاب « المقابسات » حافل بالكثير من آراء يحيى بن عدى فى الحركة والزمان ، والعلة والمعلول والصورة والمادة ، والكون والفساد والإمكان والاستحالة »[٢٣] . وقد قدم التوحيدى وصفًا لأستاذه يحيى بن عدى ينم عن نزعة نقدية حيث يقول : وأما يحيى بن عدى ، فانه كان شيخًا لين العريكة فروقه (الشديد الفزع) مشوه الترجمة ، ردىء العبارة ، لكنه كان متأنيًا فى تخريج المختلفة (أى المسائل المختلفة) وقد برع فى مجلسه أكثر هذه الجماعة ، ولم يكن يلوذ بالإلهيات ، كان ينبهر فيها ويضل فى بساطها ، ويستعجم عليه ماجل ، فضلاً عما دق منها ، وكان مبارك المجلس »[٢٤].

* الشيخ أبو سعيد السيرافى (٢٨٤ هـ - ٣٦٨ هـ) من أكبر الأساتذة الذين تلقى عنهم أبو حيان التوحيدى ، كان من كبار النحاة والمتكلمين المعتزلة فى القرن الرابع الهجرى ، وقد ذكر التوحيدى المناظرة التى جرت بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر بن متى فى مجلس الوزير أبى الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات وقد جاء فى التعليق عليها وصفا لحال السيرافى ومتانته ونص ذلك : « قلت لعلى بن عيسى وكم كانت سن أبى سعيد فى ذلك الوقت ؟ قال : مولده سنة ثمانين ومائتين ، وكان له يوم المناظرة أربعون سنة ، وقد عبث الشيب بلهازمه ، مع السمت والوقار والدين والجد ، وهذا شعار أهل الفضل والتقدم ، وقل من تظاهر به أو تحلى بحليته إلا جل فى العيون وعظم فى النفوس ، وأحبته القلوب ، وجرت بمدحه الألسنة»[٢٥] . وجاء فى وصف مكانته أيضًا : - « .. أبو سعيد أجمع لشمل لعلم ، وانظم لمذاهب العرب ، وأدخل فى كل باب ، وأخرج من كل طريق ، وألزم للجادة الوسطى فى الدين والخلق ، وأروى فى الحديث ، وأقضى فى الأحكام ، وأفقه فى الفتوى ، واحضر بركة على المختلفة ، واظهر أثرا فى المقتبسة »[٢٦].

* الشيخ على بن عيسى الرمانى (٢٧٦ هـ - ٣٨٤ هـ) أحد مشاهير الأئمة فى مختلف العلوم ، فضلاً عن أنه كان متكلما على طريقة المعتزلة . يقول أبو حيان فى وصفه : « وأما على بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق ، وعيب به ، إلا أنه لم يسلك طريق واضع المنطق ، بل أفرد صناعة وأظهر براعة ، وقد عمل فى القرآن كتابًا نفيسًا ، هذا مع الدين الثخين ، والعقل الرزين » .

* أبو حامد أحمد بن بشر المرووذى (ت ٣٦٢ هـ) أعجب به أبو حيان أشد الإعجاب ، قال عنه أنه بشأن الشريعة أعلم ، ولأعاجيبها أحفظ ، وفيما أشكل منها أفقه ، لزمه أبو حيان كثيرا ونقل عنه وروى أخباره وحذى حذوه ، وقد تلقى على يديه أصول الفقه الشافعى ، كما أخذ عنه الكثير من المعارف فى مختلف ألوان الفنون والآداب ، والدليل على ذلك ما ورد من أقوال أبو حامد فى كتب التوحيدى مثل : البصائر والذخائر والامتاع والمؤانسة ، ومثالب الوزيرين .

على هذا النحو كان اتصال التوحيدى بكبار علماء ومفكرى القرن الرابع الهجرى مما شكل عقلية الرجل ومنهجه وأسلوبه ، ولا شك أن مثل هذا لم يتوفر لكثيرين مثله ، وصار مبرزا فى التفكير الحر ، بل إننا نستطيع أن نقول أنه جمع بين أسلوب أفلاطون الشعرى وحكمة أرسطو وتساؤل سقراط وفى ذات الوقت جمع بين القدرة على المناظرة والجدل كما ظهر عند العلاق والنظام والجاحظ ، وأمتلك ناصية اللغة . فكان صاحب مدرسة فلسفية أدبية جمعت بين الأدب والفلسفة .

٤ - أثر الأحوال السياسية والاجتماعية :

لا نستطيع أن ننزع المفكر عن البيئة التى نشأ فيها ، فالبيئة من أهم العوامل التى تشكل عقلية المفكر ومنهجه . ولقد عاش أبو حيان فى القرن الرابع الهجرى الذى شهد إنهيار الخلافة العباسية وتفكك عراها وتشتت شملها ، وصارت الدولة الإسلامية إلى فرقة ، وجمعها إلى شتات وقوتها إلى« ضعف ، حيث تعددت الحركات الانفصالية ، وتمزقت الخلافة إلى دويلات فأستولى ابن رائق على البصرة وواسط ، واستبد البريدى بالأهواز ، واستقل بنوبوية بفارس والرى والجبل وأصفهان من سنة ٣٢٠ هـ سنة ٤٤٧ هـ ، وأنفرد الديلم بطبرستان وجرجان وكرمان وقامت الدولة السامانية فى خراسان وما وراء النهر من سنة ٢٦٢ هـ إلى ٣٨٩ هـ ثم خلفتها الدولة الغزنوية بالهند وأفغانستان من سنة ٣٥١ - ٥٨٢ هـ ، وأقام بنوا حمدان ملكهم فى الموصل وديار بكر ومضر وربيعة من سنة ٣١٧ هـ إلى سنة ٣٥٧ هـ ، ثم خلفهم الفاطميون ، وصارت اليمامة والبحرين بيد القرامطة ، وظهر الفاطميون بالمغرب وأفريقيا سنة ٢٦٧ هـ ثم بمصر والشام من سنة ٣٥٧ هـ - ٥٦٧ هـ ، واستقل عبد الرحمن الناصر بالأندلس[٢٨] .

إن هذه الصراعات السياسية المتفجرة فى انحاء عديدة من دولة الخلافة وانتشار الفتن والاضطرابات والدسائس والمؤامرات أدى إلى :

أ - ظهور لون من الأدب يمارس أصحابه لونا من النفاق السياسى والاجتماعى بغية جلب رضا الخلفاء والوزراء والأمراء وهذا بطبيعته أثر فى تشكيل المزاج العام للتوحيدى ومنهجه .

ب - إن الملوك والأمراء الذين صاروا قائمين بشئون الحكم والسياسة وجدوا الخير لهم فى تقريب العلماء وتشجيع الأدباء ، وعلى الرغم من كثرة التنافس بين العلماء والأدباء وانتشار الدسائس رغبة فى الاستئثار بالمكانة عند الوزراء إلا أن عواصم الدول زخرت بالكبار من رجال العلم والأدب وصارت تتنافس بغداد وحلب وقرطبة والقاهرة ،وأصفهان وشيراز وهمذان ونيسابور وسمرقند والرى . ولقد تنقل التوحيدى راضياً أوكارها بين بغداد والرى باحثا عن صاحب سلطان يعيش فى كنفه وفى رعايته ، إلا أنه أصيب باحباط شديد نتج عنه إحساس بالمرارة أدى إلى شيوع التهكم والسخر فى انتاجه الأدبى والفكرى .

ب - العوامل الذاتية :

نعنى بالعوامل الذاتية تلك العوامل التى نبعت من داخل أبو حيان ، وطبيعة تكوينه ، ذلك أن أبا حيان التوحيدى « شخصية غريبة تمتاز بميزات متنوعة عن باقى الكتاب العرب والأدباء العرب والفلاسفة العرب ، فهو مجموعة من متناقضات تحير الدارس ، وتقلق الباحث عنه وعن أخباره وعصره وحياته الخاصة والعامة . .ولهذه المتناقضات أسباب ودواعى فى حياته الخاصة ونشأته التى نشأها ، فهو الذى تراه جبارا أحيانا وطاعنا نقادا ولاذعا هجاءا ثم تراه حليما متواضعا شأن الفلاسفة من أمثاله من الرجال هانئا فى الدنيا مزدريا بمآلها ومصيرها النهائى مما حير كثير من مقتفى آثاره ومتتبعى آرائه ، فتراه أحيانا يحلم مع الفقير البسيط ونراه أحيانا زاجرا ساخرا من أكابر الرجال حتى الأمراء .. عاش عصره بين جائع وشبعان وفقير وغنى »[٢٩] . إن هذه الحياة المتقلبة المضطربة القلقة ، أقرب إلى أن تكون متشبعة بروح التهكم والسخرية ، « لقد كانت ثقافته الواسعة العريضة . وحياته الشقية التى قضاها بين اليأس والخمول وشظف العيش مصدر الهامة ومنبع فنه ... فهى مليئة بالأحداث العميقة التى هزت نفسه ، وزلزلت ثقته بالناس وبالحياة وجعلته أكثر ما يكون برما وضيقا وتشاؤما »[٣٠].

لكن ما سر هذا التكوين النفسى ؟ هل كان للعناصر الوراثية ، والعوامل البيئية والاجتماعية أثر فى تشكيل الملامح النفسية ؟ .

إننا نجهل العناصر الوراثية ، لكننا ندرك خطورة العوامل البيئية والاجتماعية يقول إبراهيم الكيلاني : « يبدو لنا أن التوحيدى كان معتل الطبع ذا مزاج سوداوى ، ويغلب على صاحب هذا المزاج الحزن والانقباض اللذان يفضيان به حتما إلى التشاؤم ، والنظر للعالم من جوانبه الكئيبة المظلمة .. وكان التوحيدى من الأفراد الذين حكمت عليهم المقادير بالشقاء »(٣١) . لقد تعثرت حياته وتحطمت آماله وهو الذى يرى « أن هذه العاجلة محبوبة ، والرفاهية مطلوبة، والمكانة عند الوزراء بكل حول وقوة مخطوبة ، والدنيا حلوة خضرة وعزية نضرة » لكن الحياة أتته بعكس ذلك ، فلم يكن « ذا حظ من هناءة العيش وهدوء البال ، بائسًا فقيرا ، رقيق الحال مشرد الفكر ، جم البلابل ، قلق الركاب ، لا يكاد يستقر فى مكان إلا ويزعجه أمر إلى ارتياده سواه ، دائم التفكير فى أهل الدنيا المقبلة ، والحظ المواتى ، والسلطان الكبير، والنفوذ العظيم ، ومقارنة ذلك بما هو عليه من البؤس والشقاء ، وشظف العيش ، وتكفف الكريم ، واستجداء البخيل واللئيم ، على سعة فضله ، وإحاطته بما يلهج به الناس من المعارف في وقته ، فتثور به ، ثائرة التحسر على القدر ، ويعتووره مراد الغضب على الأيام ، فيلعن الشكوى من زمانه ، ويبكى فى تصانيفه على حرمانه »(٣٢). لقد تحطمت نفسه وامتلأت عن آخرها بكل ألوان الرفض لما كان يدور فى مجتمعه ، فصب على الجميع جام غضبه ، وامتلك كل ألوان السخرية والتهكم ، وطال لسانه بكل ألوان السب والهجاء . فهو كما ذكر ياقوت : « سخيف اللسان ، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان ، الذم شأنه ، والثلب دكانه مع ذلك محدوداً محارفًا ، يتشكى صرف زمانه ، ويبكى فى تصانيفه على حرمانه »(٣٣). والحاصل من هذا كله أن هناك الكثير من العوامل الذاتية التى تشكل الملامح النفسية لأبى حيان مثل : -

١ - القلق والحيرة .

٢ - الاخفاق والفشل والإحباط فى بلوغ مرتبة من مراتب السلطان .

٣ - حب السلامة والقناعة بالطفيف .

٤ - ازدراء العامة والإحساس بالتفوق الذهنى .

٥ - كان شديد الخوف ، ضعيف العزيمة ، كثير الهيبة .

وعلى الرغم من كل هذا كان التوحيدى ولا يزال متربعًا على منصة الريادة فى الفلسفة والأدب وصاحب منهج نقدى متميز ورؤية واسعة عريضة وبصر وبصيرة نافذة وشخصية محيرة للباحثين والدارسين وهذا شأن العظماء الذين أدارت لهم الدنيا ظهرها فى حياتهم ثم فتحت ذراعيها لهم بعد مماتهم .

رابعا : خصائص أسلوبه :

إننا لا نستطيع أن نفصل بين أسلوب التوحيدى وخصائصه الفنية وبين منهجه فى التهكم والسخرية ذلك أن الأسلوب هو التعبير الصادق عن المنهج وهو الأثر الباقى الذى نستخلص منه قواعد المنهج ، والحق أقول : قد تميز أسلوب التوحيدى بميزات وخصائص جعل النقاد يفردون الدراسات والبحوث حول أدبه وفكره . يقول شوقى ضيف : « أبو حيان يعد أكبر أدباء العراق فى هذا العصر من القرن الرابع الهجرى إلى القرن الثالث عشر ، ويمتاز أدبه بتنوع موضوعاته ، إذ تناول فيه - كما فى كتابه الإمتاع والمؤانسة - كثيرا من جوانب التفلسف والفكر العميق فى الإلهيات والطبيعيات والإنسان والأخلاق والنفس ، فأدبه ليس لفظيًا ، قعقعة ولا طحن ، بل هو أدب يحمل زادا كبيرا من المعانى ، وقد أشار مرارا فى الامتاع وغيره من كتبه إلى أن واجب الكاتب أن يعنى بالمعانى كما يعنى بالألفاظ ، وهو شيء طبيعى لمن تمثل مثله ثقافة زمنه على اختلاف ألوانها ، فقد استوعبها استيعابا رائعًا ، وصدر عنها فى كتاباته صدورا طبيعيا ، كما يصدر الضوء عن الشمس ، وأداه ذلك إلى أن ينفصل عن موجة السجع التى سادت الكتابات الأدبية فى أيامه ، إذ رأى فيها طلبا للفظ أو الألفاظ واستعلاء لها على المعانى ، بل قل تَحَيُّفا وانتقاصا ، فازورَّ عنها ، وكانت المكتبة العربية قد ألقت بكنوزها بين يديه فى أثناء وراقته ونَسْخِه ، فراعه أسلوب الجاحظ وأدبه ، إذ رآه يوازن موازنة دقيقة بين الأداء الصوتى والمعانى ، مستخدما أسلوب الازدواج الذى عرف به ، وقد يتخلله فى الحين البعيد بعد الحين السجع ، ولكن دون إلتزامه والإكثار منه ، فاستقر هذا الأسلوب فى نفس أبى حيان وأصبح جزءا لا يتجزأ من أدبه وكتاباته ، ويبلغ فيه ذروة من الجمال الصوتى لعلها لا تقل جمالا وروعة عن نظيرتها عند الجاحظ ، وهو يتسع اتساعا واضحًا فى أسلوبه بالترادف وما يتبعه من التقطيع الصوتى .. حين يتحدث عن موضوع من الموضوعات ، فاذا هو يستقصيه من جميع أطرافه ولا يكاد يترك فيه فكرة ولا خاطرة .. وكان لسانه يطاوعه ولا يتأبى عليه شيء من نبع متدفق لا يتوقف رفده ولا مدده » (٣٤).

من المناسب ونحن نبحث عن خصائص أسلوب التوحيدى أن نقف عند حدود هذه الخصائص كما وضحها ، واشترط للكتاب شروطا نعتقد أنه هو ذاته قد التزم بها حيث يقول : « يجب على الكاتب أن يكون حافظًا لكتاب الله تعالى لينتزع من آياته ، وأن يعرف كثيرا من السنة والأخبار والسير ، حافظا لكثير من الرسائل والكتب ، وأن يكون متناسب الألفاظ ، متشاكل المعانى ، متشابه الخط ، ذكيا ، عارفا بما يحتاج إليه ، خبيرا بالحلى والشيات ، مضطلعا بعبء الكتابة ، له يد فى السواد وعمل الحساب ، وأن يكون له يد فى عمل الشعر ، نظيف الثوب ، لطيف المركب ، ظريف الغلام ، لقيق الدواة ، حاد السكين ، صقيل الكاغد ، صلب الأقلام ، متودداً إلى الناس مخالطهم ، غير متكبر عليهم ولا منتقص منهم ، دمث الأخلاق ، رقيق الحواشي ، ترف الأطراف ، عذب السجايا ، حسن المحاضرة ، مليح النادرة ، غير قنف ولا متعجرف ، ولا متكلف للأفاظ الغريبة ولا متعسف للغة العويصة »(٣٥) . ويقول فى كتاب الامتاع والمؤانسة : « .. فعلى جميع الأحوال لا يكون الكاتب كاملا ، ولا لاسمه مستحقا ، إلا بعد أن ينهض بهذه الأثقال ، ويجمع إليها أصولا من الفقه مخلوطة بفروعها ، وآيات من القرآن مضمومة إلى سعته فيها ، وأخبارا كثيرة مختلفة فى فنون شتى لتكون عدة عند الحاجة إليها ، مع الأمثال السائدة والأبيات النادرة ، والفقَرْ البديعة ، والتجارب المعهودة، والمجالس المشهودة ، مع خط كتير مسبوك ، ولفظ كوشى مَحُوك ، ولهذا عز الكامل فى هذه الصناعة »(٣٦) . ويقول فى رسالة العلوم « وأما الناظر فى البلاغة فانه مشام لكل صنف سلف وصفه ، وتقدم نعته ، لأنه يباشر بلسانه وقلمه أحوالا مشتبهة ، يروم فيها أقصى معانيها ، لأنه قد يدفع بصناعته إلى سل السخائم ، وإلى حل الشكائم ، وإلى الغارة فى الملك ، وإلى دقيق ما يتعلق بالخاصة ، وجليل ما يرجع نفقه إلى العامة ، فعقله أبدا مسافر ، ولفظه متتبع ، والناس له أعداء ، لأنهم بين جاهل لا يلحظ ما لحظ ، وعالم يحسده على ما لفظ ، وعند ذلك يلزمه مداواة الجهل بالإعراض ، ومداواة العالم بالانقباض . والذى ينبغى له أن يبرأ منه ، ويتباعد عنه التكلف ، فانه مفضحه وصاحبه مذموم ، ومن استشار الرأى الصحيح فى هذه الصناعة الشريفة علم أنه إلى سلامة الطبع أحوج منه إلى مغالبة اللفظ ، وأنه متى فاته اللفظ الحر ، لم يظفر بالمعنى الحر » (٣٧). من هذه النصوص نستطيع أن نحدد أهم الخصائص على النحو التالى :

١ - « كان من خصائصه احتذاء الجاحظ فى التفنن فى كل شىء ، مطبوعا على ذلك إلى الحد الأقصى ، غير أنه أولع بوضع الأحاديث والأسمار ، ووقائع التاريخ فى الصورة

الروائية ، فلا يكتفى بايراد الحادث على ما عرف وتناقله الرواة ، بل يعرض له ويرسل عليه صَيِّبًا مدراراً من فائض بلاغته ، وزاخر بيانه ، فاذا هو قصة ذات وقائع وأشخاص وأبطال ، تروع إذا مثلت ، وتروق إذا قرئت ، وتملك المشاعر والقلوب إذا سمعت ، ومع ما يدخله عليها من أصباغ ، وما يطليها به من ألوان ، فهو لايعدو فى النتيجة أن يمثل الحقيقة فى أصدق مظاهرها ، فهو الكاتب القصصى الماهر الذى أهدته إلينا الأعصار الأول ، وله طبع دافق ، وفكر سابق ، وعقل فياض بالحكمة وفصل الخطاب ، ومن أخص مزاياه أنه يمزج الأدب بالحكمة، والتصوف بالفلسفة ويولد من بين هذا المزيج مذهبا خاصا له لم يسبق إليه »(٣٨) .

٢ - التناسب بين الألفاظ والمعانى : وهو عماد الأسلوب الأدبى ، فاذا كان المقصود من الأسلوب « اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعانى قصد الإيضاح والتأثير » وجدنا التوحيدى كان يعنى عناية بالغة بالمعانى والأفكار محاولا جهده انتقاء الألفاظ المناسبة ، دون أن يرجح أحدهما على الآخر ، فاللفظ طبيعى والمعنى عقلى وهو القائل فى عرضه للمناظرة التى دارت بين متى وأبو سعيد السيرافى فى مجلس الوزير بن الفرات : - « .. وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعى والمعنى عقلى ، ولهذا كان اللفظ بائدا على الزمان ، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتًا على الزمان ، لأن مستملى المعنى عقل ، والعقل الهى ، ومادة اللفظ طينية ، وكل طينى متهافت » (٣٩).

٣ - التوفيق بين المعنى والمبنى : إذ لا يصح أن نكتفى بالمعنى دون اللفظ المناسب ولا نهتم باللفظ على حساب المعنى . يقول فى ذلك : « وقلت : مما ينبغى أن لا تغفله ولا تذهب عنه ، وتطالب نفسك بالتيقظ فيه ، أن تجمع له باب اللفظ والمعنى فى الصدق والكذب ، فانك إن حرفت فى هذا بعض التحريف ، وجزّفت بعض التجزيف ، خرج معناك ، من أن يكون فخما نبيلا ، ولفظك من أن يكون حلوا مقبولا ، لأن الأحوال كلها فى صلاحها وفسادها موضوعة دون اللفظ المونق ، والتأليف المُعجب ، والنظم المتلائم، وما أكثر ما رُدَّ صالح معناه لفاسد لفظه،وقبل فاسد معناه لصالح لفظه»(٤٠).

٤ - حسن الربط بين الأفكار : فصناعة الإنشاء « مبدأها من العقل ، وممرها على اللفظ ، وقرارها فى الخط » [٤١]. وإحكام الجمل من البلاغة التى قال عنها : « وكذلك البلاغة التى قد علم صاحبها وطالبها ما ينتهى إليه ، ويقف عليه ، من تنميق لفظ ، وتزويق غرض ، وتغطية مكشوف ، وتعمية معروف ، واحضار بينة ، وإظهار بصيرة ، واختصار آت ، وتقليق بات ، وتأليف شارد ، وتسكين مارد ، وهداية متحيز ، وإرشاد متسكع ، وإقامة حجة ، وإرادة برهان ، واستعادة مزيد ، وتلطيف قول فى عتب ، وتسهيل طريق فى إعتاب ، وتهنئة مسرور ، وتسلية محزون ، وتلهية عاشق ، وتزهيد راغب ، ونضح عن عرض ، وحسم مادة من طمع ، وقلب حال عن حال ، حتى تضم بها أمور منتشرة ، وتندمل بها صدور منفطرة ، وتتسق بها أحوال متعاندة ، وتستدرك بها حسرات فائتة ، وتخمد نيران ملتهبة » [٤٢]. إن صنعة البلاغة تحقق من الأهداف والغايات الأدبية بقدر حسن الربط ودقة الضبط بين الأفكار . وقد سأل التوحيدى أبا سليمان عن البلاغة ما هى ؟ فأجابه قائلا : « هى الصدق فى المعانى مع أئتلاف الأسماء والأفعال والحروف ، وإصابة اللغة ، وتحرى الملاحة المشاكلة برفض الاستكراه ومجانبة التعسف » [٤٣].

٥ - تفرد أبو حيان بوصفه للرجال ، وتحليل نفسياتهم ، والكشف عن مواهبهم ومميزاتهم ، وبيان مكانتهم وما لهم وما عليهم ، وكتبه مليئة بمثل هذا على سبيل المثال ما ورد فى الامتاع عن « ابن زرعه ت ٣٩٨ هـ ، وابن الخمار ، وابن السمح ت ٤١٨ هـ ، والقومسى ، ومسكويه ت ٤٢١ هـ ، ونظيف ، ويحيى بن عدى ت ٣٦٤ هـ ، وعيسى بن على ت ٣٩١هـ» [٤٤].

٦ - يغلب عليه إيثار الاطناب ، سواء كان بالكلمات المترادفة التى تؤدى معنى واحداً ، أو معانى جد متقاربة ، أم بتكرير العبارات .

٧ - الموازنة بين الأداء الصوتى والمعانى مستخدما أسلوب الازدواج الذى عرف به .

٨ - حين يتحدث عن موضوع من الموضوعات ، فاذا هو يستقصيه من جميع أطرافه ولا يكاد يترك فيه فكرة ولا خاطرة .

٩ - اتسعت المقابلات عنده واتسع توليد المعانى .

١٠ - كثرة الاقتباس والاستشهاد .

١١ - الميل إلى التضاد .

تلك هى أهم الخصائص الفنية لأسلوب التوحيدى ، وقد يزيد هذه الخصائص وضوحًا ، ويضيف إليها جوانب أخرى . تناول أشكال التهكم والسخرية فى أدبه .

خامسا : أشكال التهكم والسخرية :

تعتبر السخرية من أبرز الصفات التى يمتاز بها أبو حيان التوحيدى حين يأخذ فى النقد والتصوير والتحليل النفسى للرجال ، وذلك راجع إلى طبيعة التوحيدى ومزاجه ، فهو القلق دائمًا ، المتبرم ، الرافض لما يدور حوله ، المتقلب المزاج ، المقبل على الدنيا حينا والزاهد فيها حينا آخر ، وكتاب مثالب الوزيرين من أشهر كتبه تأثرا بالسخرية والتهكم . ولقد تنوعت أشكال السخرية بين النقد الصريح العنيف ، والدهشة والتساؤل والفكاهة والإحساس بالغربة فى مجتمعه . وسنعرض ذلك تفصيلاً على النحو التالى :

١ - التساؤل :

الفلسفة تقوم على السؤال الباحث عن الإجابة وعلى الرغم من ذلك فقد ظل السؤال الفلسفى أخلد من أية محاولة للإجابة عليه . والسؤال قد يكون حقيقى الغرض منه معرفة أمر مجهول ، وقد يكون استنكارى أو تقديرى أو يكون غرضه السخرية ، وقد مارس التوحيدى كل هذه الألوان .

يقول الدكتور زكريا إبراهيم : « قد بذل التوحيدى جهدا مشكورا فى سبيل العمل على إثارة « الدهشة » فى أذهان الناس ، وتحويل التفلسف إلى عملية تساؤلية تقوم على طرح المشكلات وإثارة الشبهات ، والمتأمل فى كتاب الهوامل والشوامل ، أو فى كتاب الامتاع والمؤانسة أو فى كتاب المقابسات أو فى غيرها من كتب التوحيدى ، قلما يلتقى بأجوبة شافية، أو حلول جاهزة ، بل هو غالبا ما يلتقى بجمهرة من المسائل والمشاكل ، التى لا توجد إلا متلابسة ومتداخلة »[٤٥]، وإذا كان أبو حيان قد أثار الكثير من الأسئلة فى مؤلفاته فانه خص كتاب « الهوامل والشوامل » بهذه الناحية ، إذ أن الكتاب كله عبارة عن أسئلة وهو يهدف بذلك إلى جعل الفلسفة ثقافة حية نامية ومتطورة . ومن هنا ندرك قيمة تنوع الأسئلة بين القصر والطول وتنوع مسائلها بين ما هو فى الشريعة وفى الفلسفة ، فى الكتاب مسائل

إرادية ومسائل اختيارية ومسائل نفسانية ، ومسائل فى مبادىء العادات ، ومسائل طبيعية ومسائل خلقية ، ومسائل لغوية ومسائل طبيعة . ومن أمثلة هذه الأسئلة :

* هل تخرج الشريعة على مقتضى العقل ، وترد بما تأباه ويخالفه ويكرهه ولا يجيزه ، كذبح الحيوانات ، وكايجاب الدية على العاقلة ؟ .

* ما ملتمس النفس فى هذا العالم ؟ وهل لها ملتمس وبغية ؟ .

* ما معنى قول القدماء : العالم أطول عمراً من الجاهل بكثير ، وإن كان أقصر عمراً منه؟.

* لم سمج مدح الإنسان لنفسه ، وحسن مدحه لغيره ؟ .

* لم يقبح الثناء فى الوجه حتى تواطئوا على تزييفه ؟ .

* ما مبدأ العادات المختلفة من هذه الأمم المتباعدة ؟ وما هذا الباعث الذى رتب كل قوم فى الزى وفى الحيلة وفى العبارة والحركة على حدود لا يتعدونها ؟ .

* ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره ، حتى أنه ليحن حنين الإبل ، ويبكى بكاء المتململ ، ويطول فكره بتخيله ما سلف ؟ .

* ما سبب من يدعى العلم وهو يعلم أنه لا علم عنده ؟ .

* ما سبب الصيت الذى يتفق لبعضهم بعد موته ، وأنه يعيش خاملاً ، ويشتهر ميتاً ؟ .

* لم كان الإنسان محتاجًا إلى أن يتعلم العلم ؟ ولا يحتاج أن يتعلم الجهل ؟ .

* ما معنى قول الناس : هذا من الله ، وهذا بالله ، وهذا إلى الله ، وهذا على الله ؟ .

وغير ذلك كثير من الأسئلة . والملاحظ أن بعض هذه الأسئلة حقيقى والبعض الآخر بلاغى، لايخلو من سخرية وتهكم .

وإذا رجعنا إلى كتاب المقابسات وجدنا العديد من الأسئلة والحوارات وقد « تناولت المقابسات ما كانت تعج به بغداد آنذاك من بحوث فى الفلسفة الإلهية والطبيعية ، ومن تناول كل مسألة ، حتى مسائل اللغة والأدب بمعايير فلسفية »[٤٦]. إن هذا المنحى الفلسفى يؤكد إن صاحبنا كان صاحب روح فلسفية متسائلة محاورة . ومن أبرز هذه الأسئلة فى هذا الكتاب.

* بأى معنى يكون هذا الزمان أشرف من هذا الزمان ، وهذا المكان أفضل من هذا المكان وهذا الإنسان أشرف من هذا الإنسان ؟ .

* ما معنى قول الحكماء : الألفاظ تقع فى السمع ، فكلما اختلفت كانت أحلى ، والمعانى تقع فى النفس ، فكلما اتفقت كانت أحلى ؟ .

* لم قال صاحب كل علم : ليس فى الدنيا أشرف من علمى الذى أنظر فيه ؟ .

هكذا تجد الطبيب ، والمنجم ، والنحوى ، والفقيه ، والمتكلم ، والمهندس والكاتب ، والشاعر . قال وأنا لمكانى من النحو أقول هذا ، وهكذا أجد جميع من سميت ؟ .

* لم صار الإنسان إذا زور كلامًا لمجلس يحضره ، وخصم يناظره ، وصاحب يعاتبه ، لا يمكنه اداؤه فى حال ما يباشر المراد ، وينحى عن الغرض ، ويتوخى غاية ما فى النفس؟.

* هل ما فيه الناس من السيرة ، وما هم عليه من الاعتقاد ، حق كله أو أكثره حق أو كله باطل أو أكثره ؟ .

* سألت أبا زكريا الصيمرى عن الإنسان يقول : حدثتنى نفسى بكذا وكذا ، وحدثت نفسى بكذا وكذا ، هذا ، فانى أجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان ، فيتحدثان، ويجتمعان فيتحاضران وهذا يدل على بينونة الإنسان ونفسه ؟ .

* سئل أبو سليمان : هل يجوز أن يقال : الإنسان ذو نفس ، كما يقال هو ذو ثوب وذو مال ؟ .

* قلت لأبى على هذا (هو أبو على بن زرعة) ما معنى قول القائل : العقل يحرم كيت وكيت ، والعقل نطق بكيت وكيت ؟ .

* قيل لأبى سليمان : بأى شىء تعرف أن فى العقل مع شرفه وعلو مكانته انفعالاً ؟ .

* قلت لأبى سليمان : ما الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة ؟

* سئل أبو سليمان عن الكهانة وما يلحق بها من أمور الغيب ، وعن التنجيم وما يقدر به على أحكام المستقبل ، وعن النبوة التى هى فى محلها الأعلى ومكانها الأشرف ؟ .

* قلت لأبى سليمان : لم قيل تقرير لسان الجاحد أشد من تعريف قلب الجاهل ؟ .

* قيل لأبى بكر الصيمرى : لم لم يكن لكل مسألة من العلم جواب واحد ؟ .

* سئل أبو سليمان فقيل له : لم وجد فينا شىء لا يبرز إلا بالروية والفكر والتصفح والقياس ، وشىء بالخاطر والبديهة والإلهام والوحى والكلفة حتى كأنه كان حاضرا بنفسه مترصدا لبروزه ؟ .

هذه نماذج من الأسئلة التى دارت حولها المحاورات فى المقابسات والملاحظ غلبة الطابع الفلسفى ، والاتجاه إلى المنحى المعرفى وهذا إن دل على شيء إنما يدل على رغبة أبو حيان فى أداء دور تنويرى يوقظ الناس من الغفلة ، ويكشف أدعياء العلم ، وهو فى ذلك ينهج نفس النهج السقراطى ، فالمحاورات السقراطية كانت تدور على نفس النهج وتتجه نحو الغاية ذاتها.

٢- النقد :

النقد سمة من سمات التوحيدى ولازمة من لوازمه ذلك أنه « فيلسوف نفسانى يتمتع بعين بصيرة نفاذة وروح نقدية ممتازة ، فهو يفطن إلى عيوب الناس الخفية ، ويدرك حقيقة بواعثهم، ولعل هذا هو السبب فى أننا كثيرا ما نراه يغوص فى طوايا النفس البشرية ، لكى يكشف على الملأ نقائصها وعيوبها وشتى مظاهر ضعفها ، وهو قد يبدوا قاسيا أحيانًا فى أحكامه على الناس .. ولكن ربما كان السر فى هذه القسوة هو أنه كان يرفض المجاملة الرخيصة والنفاق الكاذب ، والمؤاخاة الزائفة » (٤٧).

ومن أمثلة ذلك نقده لأبى على مسكويه على الرغم من اعترافه بعلمه حيث يقول مبينا انحرافه عن الحق : « ولقد جرى بينى وبين أبى على مسكويه شيء هذا موضعه . قال مرة : أما ترى إلى خطأ صاحبنا - وهو يعنى ابن العميد - فى اعطائه فلانا ألف دينار ضربة واحدة، لقد أضاع هذا المال الخطير فيمن لا يستحق ، فقلت له بعد ما أطال الحديث وتقطع بالأسف: أيها الشيخ أسألك عن شيء واحد وأصدق فانه لا مَدَبَّ للكذب بينى وبينك ، ولا هُبوب لريح التمويه علينا ، لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضعافه وأضعاف أضعافه أكنت تتخيله فى نفسك مخطئًا ، ومبذرًا ، ومفسدًا أو جاهلاً بحق المال ، أو كنت تقول : ما أحسن ما فعل وليته أربى عليه ، فان كان ما تسمع على حقيقته فاعلم أن الذى بدد مالك ، وردد مقالك إنما هو الحسد وشيء آخر من جنسه ، فأنت تدعى الحكمة ، وتتكلم فى الأخلاق ، وتزيف منها الزائف ، وتختار منها المختار ، فأفطن لأمرك واطلع على سرك وشرك » (٤٨). إنه حين ينقد يعلم الكثير من طبائع الدنيا وطبائع البشر ، ويدرك ما يعترى النفوس من ضعف ، فلا يخلو إنسان من المحامد والمذام ، وخيرهم من رجحت حسناته سيئاته ، وهو فى ذلك يقول : « ما خلا الناس منذ قامت الدنيا من تقصير ، واجتهاد ، وبلوغ الغاية ، وتصور عن النهاية ، وتشارك فى المحامد والمذام ، والمساوىء والمحاسن ، والمناقب والمثالب والفضائل والرذائل ،

والمكارم والملائم ، والمنافع والمضار ، والمكاره والمسار ومن بعض ما يكون للقائل فيه مندوحة ، والمشاغب به استراحة ، وللناظر فيه متسع ، وللسامع مستمتع ، وأحسنهم حالا وأسعدهم جدا ، وأبلغهم يمنا ، وأربحهم بضاعة من كانت محاسنه غامرة لمساويه ، ومناقبه ظاهرة على مثالبه ، ومادحه أكثر هاجيه ، وعاره أنطق من عاذره له ، والمحتج عنه أنبه من المحتج عليه ، والنافح عنه أصدق من النافح فيه ، وليس العمل على عدد هذه وهذه ، ولكن على أن لايكون مع صاحب المحاسن من الخصال اللئيمة وما يحبطها ، ويجتاحها ، ويختلمها ، ويأتى عليها ، وإن صغر جرم تلك الخلة ، وخمل اسم تلك الخصلة ، وأن يكون مع صاحب المساوىء من الخلال الكريمة وما يغطيها ويسبل الستر عليها ، ويعين الزائد عنها ، ويبيض وجه الناصر لها ، ويمد باع المتطاول إليها ، وكما وجدنا السيئات يحبطن الحسنات ، وكذلك قد وجدنا الحسنات يذهبن السيئات ، والعمود الذى عليه المعول والغاية التى إليها الموئل فى خصال ثلاث هن دعائم العالم ، وأركان الحياة ، وأمهات الفضائل وأصول مصالح الخلق فى المعاش والمعاد ، وهن الدين والخلق والعلم ، بهن يعتدل الحال ، وينتهى إلى الكمال ، وبهن تملك الأزمة ، وينال أعز ما تسموا إليه الهمة ، وبهن تؤمن الغوايل ، وتحمد العواقب » (٤٩). إن هذا النص يوضح روح النقد المنصف ، والنظر إلى الرجال بعين الإنصاف .

ويهمنا أن نبين أن النقد عند التوحيدى لم يتوقف عند الرجال بل للنقد عنده أبعاد اجتماعية وأبعاد سياسية وأبعاد مذهبية .

ومن أمثلة النقد الاجتماعى :

ماورد فى كتاب الصداقة من اختفاء الوفاء وشيوع الجفاء حيث يقول : « وسمعت الخوارزمى أبا بكر محمد بن العباس الشاعر البليغ قول : اللهم نفق سوق الوفاء ، فقد كسدت ، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت ولا تُمتْنِى حتى يبور الجهل كما بار العقل ، ويموت النقص كما مات العلم . وأقول : اللهم اسمع واستجب فقد برح الخفاء ، وغلب الجفاء ، وطال الانتظار ، ووقع اليأس ، ومرض الأمل ، وأشفى الرجاء ، والفرج معدوم ، وأظن أن الداء فى هذا الباب قديم ، والبلوى فيه مشهورة ، والعجيج منه معتادة » (٥٠).

ومن أمثلة النقد الاجتماعى تعرية مظاهر الفساد الذى استشرى فى المجتمع الذى خلا من المصلحين حيث يقول : « وقد بلينا بهذا الدهر الخالى من الديانين الذين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم ، الخاوى من الكرام الذين كانوا يتسعون فى أحوالهم ،

ويوسعون على غيرهم من سعتهم ، وكانوا يهتمون بذخائر الشكر المعجَّل فى الدنيا ، يحرصون على ودائع الأجر المؤجَّل فى الأخرى ، ويتلذذون بالثناء ، ويهتزون للدعاء ، وتملكهم الأريحية عند مسئلة المحتاج ، وتعتريهم الهزَّة معها والابتهاج ، وذلك لعشقهم الثناء الباقى ، والصنيع الواقى ، ويرون الغنيمة فى الغرامة ، والربح فى البذل ، والحظ فى الإيثار ، والزيادة فى النقص ، أعنى بالزيادة . الخلف المنتظر من الله ، وبالنقص العطاء .. وكانو إذا جادوا أطابوا ، وإذا ملكوا أفضلوا ، وإذا أعطوا أجزلوا ، وإذا سئلوا أجابوا ، وإذا جادوا أطابوا ، وإذا عالوا صبروا ، وإذا نالوا شكروا ، وإذا أنفقوا واسوا ، وإذا امتحنوا تأسَّوا ، وكانوا يرجعون إلى نقائب ميمونة ، وإلى ضرائب مأمونة ، وإلى ديانات قوية ، وأمانات ثخينة ، وكان لهم مع الله أسرار طاهرة ، وكانت تجارتهم فى العلم والحكمة ، وعادتهم جارية على الضيافة والتَّكرِمة، وكانت شيمتهم الصفح والمغفرة ، وربحهم من هذه الأحوال النجاة والكرامة فى الأولى والعاقبة ، وكانوا إذا تلاقوا تواصوا بالخير وتناهوا عن الشر ، وتنافسوا فى الصنائع ، وادخار البضائع (أعنى صنائع الشكر ، وبضائع الأجر) فذهب هذا كله ، وتاه أهله ، وأصبح الدين وقد أخلق لَبوسُه ، وأوحش مأنوسه ، واقتلع مغروسه ، وصار المنكر معروفا ، وعاد كل شيء إلى كدره وخاثره ، وفاسده وضائره ، وحَصَل الأمر على أن يقال : فلان خفيف الروح ، وفلان حسن الوجه ، وفلان ظريف الجملة ، حلو الشمائل ، ظاهر الكيسْ قوى الدست فى الشطرنج ، حسن اللعب فى النرد ، جيد فى الاستخراج ، مدبِّر للأموال ، بذول للجهد ، معروف بالاستقصاء لا يُغْضى عن دانق ، ولا يتغافل عن قيراط ، وغير ذلك مما يأنف العالم من تكثيره ، والكاتب عن تسطيره .

وهذه كلها كنايات عن الظلم والتجديف ، والخساسة والجهل وقلة الدين وحب الفساد »[٥١]. إن هذا النقد اللاذع للمجتمع وتلك السخرية المرة من أحوال الناس وأخلاقهم ، أشبه بموقف سقراط من مجتمعة الذى كثر فيه الأدعياء وانتشر بين أبنائه أشباه العلماء .

أما عن أمثلة النقد السياسى : فمثالب الوزيرين هذه التحفة الفنية من الأدب ، وقد كتبها مستخدما أسلوب الوصف والتشنيع والهزء والسخرية والضحك ، وقد ألفها للنيل من أبو الفضل بن العميد وابنه والصاحب بن عباد ، وكانا من أشهر الوزراء الكتاب فى عصره وقد قدم كتابه هذا موضحا مصادر معلوماته عن الوزيرين ، ودوافعه التى دفعته إلى ذلك والتزامه قول الحق بلا خوف ولا تردد حيث يقول : « ... وزعمت أنى قد خبرت هذين الرجلين من غمار

الباقين ، ووقفت على شأنهما ، واستبنت دخائلهما ، وعرفت خوافى أحوالهما ، وغرائب مذاهبهما وأخلاقهما ، ولعمرى كان أكثر ذاك إما بالمشاهدة والصحبة ، وإما بالسماع والرواية من البطانة والحاشية ، والندماء ، وذو الملابسة وقلت : ينبغى أن تضيف إلى ذلك ما يتعلق به، ويدخل فى طرازه ، ولا يخرج عن الإفادة بذكره ، والاستفادة من نشره ، فان ذلك يأتى على كل ما تتوق إليه النفس من كرم ولؤم ، وزيادة ونقص ، وورع وانسلاخ ، ورزانة وسخف، وكيس وبله ، وشجاعة وجبن ، ووفاء وغدر ، وسياسة وإهمال واستعفاف ونطف (الريبة والفساد) ، ودهاء وغفلة ، وبيان وعى ، ورشاد وغى ، وخطأ وصواب ، وحلم وسفه ، وخلاعة وتمالك ، ونزاهة ودنس ، وفظاظة ورقة ، وحياء وقحة ، ورحمة وقسوة .

وقلت : ولا يجل موقع ذلك كله ، ولا يعذب ورده ، ولا يعزر عدُّه ، ولا ينقاد السمع له ، ولا يراح القلب به إلا بعد أن تدع المحاشاة وأنت مقتدر ، وتفارق المخاشاة وأنت متبصر ، وإلا بعد أن تترك العدو والحاسد يتقدان بغيظهما اتقادا ، ويرتدان على اعقابهما ارتدادا ، فان التقيَّة فى هذا الفن مجزعة مضرعة ، وركوب الردع فيه مأثرة ومفخرة .

وقلت والعامة تقول : من جعل نفسه شاة دق عنقه الذئب ، ومن صير نفسه نخالة أكله الدجاج ، ومن نام على قارعة الطريق دقته الحوافر دقا ، والكبر فى استيفاء الحق من غير ظلم، كالتواضع فى أداء الحق من غير ذل ، وكما أن المنع فى موضع الاعطاء حرمان ، كذلك الإعطاء فى موضع المنع خذلان ، كما أن الكلام فى موضع الصمت فضل وهذر ، كذلك السكوت فى موضع الكلام لكُنه وحصره » (٥٢).

أننا أمام أسلوب شديد السخرية يتحدث عن أمر ويقصد أمرا آخر ، وعلى مشاكله ذلك ما حكاه فى الليلة السابعة عشر من الامتاع والمؤانسة عن كسرى أنوشروان ، حيث يقول : « ... فحكيت أنه لما تقلد كسرى أنوشروان مملكته عكف على الصبوح والغبوق ، فكتب إليه وزيره رقعة يقول فيها : إن فى إدمان المُلك ضررا على الرعية ، والوجه تخفيف ذلك ، والنظر فى أمور المملكة ، فوَقَّع على ظهر الرقعة بالفارسية بما ترجمته : يا هذا ، إذا كانت سبلنا أمنة ، وسيرتنا عادلة ، والدنيا باستقامتنا عامرة ، وعمالنا بالحق عاملة ، فلم نمنع فرحة عاجلة ؟ قال: من حدثك بهذا ؟ قلت : أبو سليمان شيخنا ، قال : فكيف كان رضاه عن هذا الملك فى هذا القول ؟ فقلت : اعترض فقال : أخطأ من وجوه : أحدها أن الإدمان افراط ، والإفراط مذموم ، والآخر أنه جَهِل أن أمْنَ السبيل وعدل السيرة وعمارة الدنيا والعمل بالحق متى لم

يُوكَّل بها الطرف الساهر ولم تحط بالعناية التامة ، ولم تحفظ بالاهتمام الجالب لدوام النظام ، دب إليها النقص ، والنقص باب للانتقاص ، مُزَعْزِعة للدعامة والآخر أن الزمان أعز من أن يبذل فى الأكل والشرب والتلذذ والتمتع ، فان فى تكميل النفس الناطقة باكتساب الرشد لها وأبعاد الغى عنها ما يستوعب أضعاف العمر ، فكيف إذا كان العمر قصيرا ، وكان ما يدعوا إليه الهوى كبيرا ؟ ! والآخر أنه ذهب عليه أن الخاصة والعامة إذا وقفت على استهتار الملك باللذات ، وأنهماكه فى طلب الشهوات ، اذدرته واستهانت به ، وحدثت عنه بأخلاق الخنازير وعادات الحمير واستهانة الخاصة والعامة بالناظر فى أمرها والقيم بشأنها متى تكررت على القلوب تطرقت إلى اللسان ، وانتشرت فى المحافل ، والتفت بها بعضهم إلى بعض ، وهذه مُكْسِرةٌ للهيبة ، وقلة الهيبة رافعة للحشمة ، وارتفاع الحشمة باعث على الوثبة ، والوثبة غير مأمونة من الهلكة ، وما خلا الملك من طامع راصد قط ، وليس ينبغى للملك الحازم أن يظن أنه لاضد له ولا منازع ، وقد ينجم الضد والمنازع من حيث لا يحتسب ، وما أكثر خجل الواثق، وما أقل حزم الوامق ، وما أقل يقظة المائق (الأحمق) .

ثم قال : وعلى الضد متى كان السائس ذا تحفظ وبحث ، وتتبع وحزم واكباب على لم الشعث وتقويم الأود وسد الخلل وتعرف المجهول وتحقق المعلوم ورفع المنكر وبث المعروف ، احترست منه العامة والخاصة ، واستشعرت الهيبة ، والتزمت بينها النَّصَفة ، وكفيت كثيرا من معاناتها ومراعاتها ، وإن كان للدولة راصدة للغرة يئس من نفوذ الحيلة فيها ، لأن اللص إذا رأى مكانا حصينا وعهد عليه حراسا لم يحدث نفسه بالتعرض له ، وإنما يقصد قصرا فيه ثُلمة، وبابا إليه طريق ، والأعراض بالأسباب ، وإذا ضعف السبب ضعف العرض ، فقال – أدام الله أيامه – : هذا كلام كاف شاف . وقال بعد ذلك حدثنى عما تسمع من العامة فى حديثنا .

قلت : بسمعت (باب الطاق) قوما يقولون : اجتمع الناس اليوم على الشط ، فلما نزل الوزير ليركب المركب صاحوا وضجوا وذكروا غلاء القوت وعوز الطعام ، وتعذر الكسب ، وغلبة الفقر وتهتُّك صاحب العيال ، وأنه أجابهم بجواب مر مع قطوب الوجه وإظهار التبرم بالاستغاثة : بعد لم تأكلوا النخالة » [٥٣].

إن هذا النقد السياسى لأحوال المجتمع وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، يضع الكثير من الضوابط التى توجه السياسة العامة للحكم ، ومن الجدير بالذكر أن التوحيدى استخدم الاسقاط فهو يتحدث عن الماضى وهو يقصد الحاضر ويتكلم عن أحوال الفرس وهو يهدف تعرية أحوال العرب فى عصره ، ونماذج هذا كثير فى أدبه ورسائله .

٣ - الضحك :

إن شر البلية ما يضحك ، وقد استخدم التوحيدى فى سخريته وتهكمه الضحك كطريقة من طرق المواجهة بينه وبين مجتمعه بما فيه من مثالب ونقائص ، « لقد وجد فى الفكاهة العدوانية اشباعًا لميله إلى التفوق ونزوعه نحو الاستعلاء » (٥٤).

والضحك لونا من ألوان الغضب والرفض وهو حالة نفسية تعترى الإنسان وتملك عليه مشاعره الجوانية والبرانية ، من داخل ومن خارج وقد أراد أن يعرف الضحك فسأل أبا سليمان عن الضحك ما هو . فأملى فقال : « الضحك قوة ناشئة بين قوتى النطق والحيوانية ، وذلك أنه حال للنفس باستطراق وارد عليها ، وهذا المعنى متعلق بالنطق من جهة ، وذلك الاستطراق إنما هو تعجب ، والتعجب هو طلب السبب والعلة للأمر الوارد ، ومن جهة تتبع القوة الحيوانية عندما تنبعث من النفس ، فانها إما تتحرك إلى داخل ، وإما إلى الخارج ، فأما أن يكون دفعة فيحدث منها الغضب ، وإما أولا أو لا باعتدال فيحدث السرور والفرح ، فاما أن تتحرك من خارج إلى داخل دفعة فيحدث منها الخوف ، وإما أولا فأولا فيحدث منها الاستهزال ، وإما أن تتجاذب القوتين فى طلب السبب ، فيحكم مرة أنه كذا ومرة أنه ليس كذا ، ويسرى فى ذلك الروح حتى ينتهى إلى الغضب فتحرك الحركتين المتضادتين ، وتعرض منه القهقهة فى الوجه لكثرة الحواس ، ويعلوا الغضب واحدا واحدا منها » (٥٥).

والتوحيدى يقدم العديد من الصور الهزلية فى كتابهِ « مثالب الوزيرين » ومن هذه الصور: -

* ما قاله عن الصاحب : « وكان ينشد وهو يلوى رقبته ، ويجحظ حدقته ، وينزى أطراف منكبيه ، ويتسايل ويتمايل كأنه الذى يتخبطه الشيطان من المس » (٥٦).

* ومن وصفه للصاحب أيضًا : « وطلع على يوما فى داره ، وأنا قاعد فى كسر رواق اكتب له شيئًا قد كادنى به ، فلما أبصرته قمت قائمًا ، فصاح بحلق مشقوق أقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا ، فهممت بكلام فقال لى الزعفرانى الشاعر : احتمل فان الرجل رقيع فغلب على الضحك ، واستحال الغيظ تعجبا من خفته وسخفه ، لأنه قال هذا وقد أوى شدقه وشنج أنفه ، وأمال عنقه ، واعترض فى انتصابه ، وانتصب فى اعتراضه وخرج فى مسك مجنون قد أقلت من دير جنون . والوصف لايأتى على كنه هذه الحال لأن حقائقها لاتدرك إلا بالحظ ولايؤتى عليها باللفظ أفهذا كله من شمائل

الرؤساء ، وكلام الكبراء ، وسيرة أهل العقل والرزانة ؟ ، لا والله وتربا لمن يقول غير هذا » (٥٧).

* صورة أخرى للصاحب : « وكان ابن عباد إذا تكلم فى مسألة ، ثم رأى من خصمه نفورا نفش لحيته بأصابع يده ، وعبث بها ، وفتل رأسه ، ولوى عنقه ، وشيخ أنفه وعوج شدقه .. وكان لايبعثه على هذا النمط إلا الذهاب بنفسه والتيه الذى يحول بينه وبين عقله » (٥٨).

ولم يكتف باستخدام التهكم والسخرية ورسم الصور الكاريكاتورية بل عرض لكثير من النوادر والنكت ومنها ما قاله فى مثالب الوزيرين « ... وحكى أيضًا فى هذا اليوم عن أبيه قال : لما أنصرف أهل خراسان سنة خمس وخمسين وثلاثمائة أمام الغزاة من الرى بعد الحادثة التى جرت ، ودفع الله حدها وأعاذ من ضارمها أخذ الرئيس يبنى حول دار ركن الدولة حائطًا عظيمًا ، فقال له على بن القاسم العارض : هذا ما يقال : الشد بعد الضرط ، فقال هذا أيضًا جيد لئلا تنفلت أخرى » (٥٩).

ومن النوادر قوله : « ... قال سعيد بن حميد لأبى هفّان : لئن ضربت عليك ضرطة لأبلغنك إلى فَيْد « إسم مكان على طريق مكة » ، فقال أبو هفان : زدنى أخرى تبلغنى مكة فأنى صرورة (أى لم آحج) ، أتدرى يا فلان ما الصرورة ، وكم لغة فيها ، وما أصلها ، وما نظيرتها ؟ ؟ .

ويقول ضرب المتوكل على فقحة عبادة فضرط ، فقال ويحك ما هذا ؟ فقال : يا أمير المؤمنين خليفة يقرع باب قوم فلا يجيبونه ! .

ويقول : مر بعلى بن الحسن العلوى رجل عباسى مأبون فقال : ما هذا ؟ فقيل هذا تَيْس الجن ، فقال : ينبغى أن يقال له نعجة الإنس » (٦٠).

إن هذه النوادر وتلك النكات هى من باب نقد المجتمع والتهكم والسخرية من الحكام ، حتى أن تاج الدين السبكى يقول : « ووقفت على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس مزدريا بأهل عصره » (٦١).

وإذا كان التوحيدى أعتمد فى أضحاكه وسخريته على الجانب المادى من تصوير الجسم وحركاته ، فلم يغب عنه أن الكلمات الغريبة تحوى عناصر الاضحاك إمعانا فى السخرية ،

وإيغالا فى الهزء من خصومه ، ومثال ذلك . قوله : « ... وحديث ابن عباد أنتن من الصنان، وأثقل من القضض فى الطعام ، وأوحش من أضغاث أحلام ، يتشاجى كأنه صبى مترعرع ، يظن أن الأرض لم تقل غيره وأن السماء لم تظل سواه ، أما سمعته يشتم فى هذه الأيام أنسانًا فقال : لعن الله هذا الأهوج الأعوج الأفلج الأفحج الخفلج ، الذى إذا قام لجلج ، وإذا مشى تفحج ، وإذا تكلم تلجلج ، وإذا تنغم تمجمج ، وإن عدا تفجفج ، قال : فهل سمعت بكلام أنبا عن القلب وأسمج من هذا » (٦٢).

والذى نحب أن نؤكده قدرة التوحيدى على الإضحاك والتهكم والسخرية فى كل المواقف ومن ك الأفراد ، فهو يجعل من هذا اللون وسيلة لفضح الكثير من الممارسات داخل الهيئة الاجتماعية سواء بين أهل الحكم والسلطان أو بين المفكرين والأدباء أو بين العامة من الناس ، فالنوادر التى شاعت فى كتاباته ، لم تترك وزيرا ولا كاتبا ولا صبيا ولا عربيا ولا أعجميا إلا وتعرضت له .

إن السخرية تبلغ مداها فى تعبيره عن الغربة والغرباء ، فرجل له كل هذه العلاقات وتلك الصلات ، كثير التنقل والترحال يتحدث عن غربته فحديث الغربة هنا يعنى الرفض الاجتماعى لكل النظم والقوانين وأنماط العلاقات السائدة فى المجتمع .

خامسًا : من حديث الغربة :

لقد تجسدت مأساة التوحيدى فى إحساسه بالغربة فى وطنه ، لقد أحس بالوحشة ، واختار العزلة ، ذلك أن الخاصة والعامة لم يعد لواحد فيهم ذمة ، يقول فى مطلع « الصداقة والصديق» : وقبل كل شيء ينبغى : أن تثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق ، ولذلك قال جميل بن مرة فى الزمان الأول حين كان الذين عرفوا بالإخلاص ، والمروءة تتهادى بين الناس ، وقد لزم قعر البيت ، ورفض المجالس ، وأعتزل الخاصة والعامة .

وعوتب فى ذلك فقال : لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لى ذنبًا ، ولا ستروا لى عيبا ، ولا حفظوا لى غيبا ، ولا أقالوا بى عثرة ، ولا رحموا لى عَبْرة ، ولا قبلوا منى معذرة ، ولا فكونى من أسرة ، ولا جبروا لى من كسرة ، ولا بذلوا لى نصرة ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة ، وتباعدا من الله ، وتجرعا للغيظ مع الساعات ، وتسليطا للهوى فى الهنات بعد الهنات » (٦٣).

إن لسان حال التوحيدي يعرب عن خمول المجتمع وجموده وصده واعراضه عن طريق الإصلاح . فصار في وجوده وحضوره غريبا ، حيث يقول محددا أبعاد الغربة : « ... أين أنت عن قريب قد طالت غربته في وطنه ، وقل حظه ونصيبه من حبيبه وسكنه / وأين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ قد علاه الشحوب وهو في كنْ، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شَن : إن نطق نطق حزينا منقطعًا ، وإن سكت سكت حيران مرتعداً ، وإن قرب قرب خاضعًا ، وإن بعد بعد خاشعًا ، وإن ظهر ظهر ذليلاً ، وإن توارى توارى عليلاً ، وإن طلب طلب واليأس غالب عليه ، وإن أمسك أمسك والبلاء قاصد إليه ، وإن أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر ، وإن أمس أمس مُنْتَهَبْ السر من هواتك الستر ، وإن قال قال هائبًا ، وإن سكت سكت خائبًا ، قد أكله الخمول ، ومصه الذبول ، وحالفه النحول ، لا يتمنى إلا على بعض بني جنسه ، حتى يفضي إليه بكامنات نفسه ، ويتعلل برؤية طلعته ، ويتذكر بمشاهدته قديم لوعته ، فينثر الدموع على صحن خده ، طالبا للراحة من كده » (٦٤). هذا وصف دقيق لحالة اليأس الشديد التي أحاطت بنفس التوحيدي ، وهي في ذات الوقت تمثل تحليلاً للواقع الاجتماعي في مجتمع تسلطت عليه الأهواء ، وصار النجاح فيه لأهل النفاق الذين عاشوا على حساب غيرهم بالتدليس والخداع ، إن لوعة التوحيدي ومرارته تزداد حدة وهو يكمل الحديث عن الغريب في وطنه وبين أهله . حيث يقول : « وقد قيل : الغريب من جفاه الحبيب ، وأنا أقول : بل الغريب من واصله الحبيب ، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب ، بل الغريب من حاباه الشريب ، بل الغريب من نودي من قريب ، بل الغريب من هو في غربته غريب ، بل الغريب من ليس له نسيب ، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب ، فان كان هذا صحيحًا ، فتعال حتى نبكي على حال أحدثت هذه الهفوة ، وأورثت هذه الجفوة :

لعل انحدار الدمْع يُعْقِبُ راحة   من الوَجْد أو يَشْفِي نجِيَّ البلابل

ياهذا : الغريب من غربت شمس جماله ، واغترب عن حبيبه وعذاله وأغرب في أقواله وأفعاله ، وغرب في إدباره واقباله ، واستغرب في طمره وسرباله .

ياهذا : الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة ، ودلَّ عنوانه على الفتنة عقيب الفتنة ، وبانت حقيقته فيه في الفينة حَدُّ الفينة ، الغريب من حضر كان غائبًا ، وإن غاب كان حاضراً ، الغريب من إن رأيته لم تعرفه ، وإن لم تره لم تستعرفه . أما سمعت القائل حين قال :

بم التعلُّل لا أهلٌ ولا وطن   ولا نديمٌ ولا كاسٌ ولا سَكَنُ

هذا وصف رجل لحقته الغربة ، فتمنى أهلا يأنس بهم ، ووطنا يأوى إليه ، ونديما يحل عقد سره معه ، وكأسًا ينتشي منها ، وسكنًا يتوادع عنده ، فأما وصف الغريب الذى اكتنفته الأحزان من كل جانب ، واشتملت عليه الأشجان من كل حاضر وغائب ، وتحكمت فيه الأيام من كل جاء وذاهب ، واستغرقته الحسرات على كل فائت وآيب ، وشتته الزمان والمكان بين كل ثقة ورائب ، وفى الجملة أتت عليه أحكام المصائب والنوائب ، وحطته بأيدى العواتب عن الرواتب ، فوصف يحفى دونه القلم ، ويفنى من ورائه القرطاس ، ويُشَلُّ عن تحبيره اللفظ ، لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر ، ولا رسم له فيشهر ، ولا طى له فينشر ، ولا عذر له فيعذر ، ولا ذنب له فيغفر ، ولا عيب عنده فيستر .

هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه ، ولم يتزعزع عن مهب أنفاسه ، وأغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه ، وأبعد البعداء من كان بعيدا فى محل قربه ، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود ، ويغمض عن المشهود ، ويغضى عن المعهود ، ليجد من يغنيه عن هذا كله بعطاء ممدود ، ورفد مرفود ، وركن موطود ، وحد غير محدود .

يا هذا : الغريب من إذ ذكر الحق هُجِرْ ، وإذا دعا إلى الحق زجر ، الغريب من إذ أسند كذب ، وإذا تظاهر عذب ، الغريب من إذا امتار لم يُمَرْ وإذا قعد لم يزر . يارحمتا للغريب : طال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب ، واشتد ضرره من غير تقصير ، وعظم عناؤه من غير جدوى .

الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله ، وإذا رأوه لم يدوروا حوله . الغريب من إذا تنفس أحرقه الأسى والأسف . وإن كتم أكمده الحزن واللّهَفْ . الغريب من إذا أقبل لم يوسع له ، وإذا أعرض لم يسأل عنه . الغريب من إذا سأل لم يعط ، وإذا سكت لم يُبْدَأ . الغريب من إذا عطس لم يشمت وإذا مرض لم يتفقد . الغريب من إذا زار أغلق دونه الباب ، وإن أستأذن لم يرفع له الحجاب . الغريب من إذا نادى لم يجب ، وإن هادى لم يحب .

ياهذا : الغريب فى الجملة من كله حُرْقة ، وبعضه فرقة ، وليلة أسف ، ونهاره لهف ، وغداؤه حزن ، وعشاؤه شجن ، وورؤاه ظنن ، وجميعه فتن ، ومُفَرَّقُهُ محن ، وسره علن ، وخوفه وطن ، الغريب من إذا دعا لم يجب وإذا هاب لم يُهَب . الغريب من إذا استوحش استوحش منه : استوحش لأنه يرى ثوب الأمانة ممزقا ، واستوحش منه لأنه يجد لما بقلبه من الغليل محرقًا .

الغريب من فَجْعته مُحْكَمة ، ولوعته مضرمه ، الغريب من لبسته خرقة ، وأكلته سلفة ، وهجعته خفقة . دع هذا كله : الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعيًا إليه ، بل الغريب من تهالك في ذكر الله متوكلا عليه ، بل الغريب من توجه إلى الله قاليا لكل من سواه ، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضًا لجدواه .

يا هذا : أنت الغريب في معناك » (٦٥).

إننا أمام ألوان عديدة من الغربة : غربة اجتماعية تمثلها عدم القدرة على التكيف مع المجتمع ٠٠ سساته وهيئاته وأفراده ، وغربة معرفية سببها سيادة التعصب للمذهب وغلو أهل العلم وكثرة الأدعياء وأفتقاد القدرة على التواصل . وغربة نفسية سببها اليأس والتشاؤم .

إن أبا حيان في وصفة هذا للغريب إنما يتحدث عن نمط من البشر يمكن أن يوجد في كل زمان ومكان ، حيث الاضطراب السياسي ، والصراع الاجتماعي والتميز الطبقي ، وطغيان أهل الثقة على أهل الرأي والمعرفة ، لقد انتقل من السخرية الخاصة إلى السخرية العامة المطلقة.

وتبلغ المأساة الساخرة قمتها عندما يقوم بحرق كتبه ضنًا بها على غير أهلها ، وفي رسالته إلى القاضي أبي سهل يذكر الدوافع التي دفعته لحرق كتبه فيقول : « إن العلم ، حاطك الله يراد للعمل ، كما أن العمل يراد للنجاة ، فاذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العلم كلا على العالم ، وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلا ، وأورث ذلا ، وصار في رقبة صاحبه غلا ... ثم أعلم ، علمك الله الخير ، إن هذه الكتب حوت من أصناف العلم سره وعلانيته ، فأما ما كان سراً فلم أجد له من يتجلى بحقيقته راغبًا ، وأما ما كان علانية فلم أصب من يحرص عليه طالبا . على أني جمعت أكثرها للناس ، ولطلب المثالة منهم ، ولعقد الرياسة بينهم ، ولمد الجاه عندهم ، فحرمت ذلك كله ، ولا شك في حسن ما اختاره الله لي ، وناطه بناصيتي ، وربطة بأمري ، وكرهت مع هذا وغيره أن تكون حجة عليّ لا لي . ومما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه أني فقدت ولدا نجيباً ، وصديقا حبيبا ، وصاحبا قريبا ، وتابعًا أديبًا ، ورئيسًا منيبًا ، فشق على أن أدعها لقوم يتلاعبون بها ، ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها ، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها ، ويتراؤون نقصي وعيبي من أجلها .

فان قلت : ولم يسمهم بسوء الظن ، وتقرع جماعتهم بهذا العيب ؟

فجوابى لك : إن عيانى منهم فى الحياة هو الذى حقق ظنى بهم بعد الممات ، وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لى من أحدهم وداد ، ولاظهر لى من إنسان منهم حفاظ. ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء ، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، وإلى بيع الدين والمروءة ، وإلي تعاطى الرياء بالسمة والنفاق ، وإلي مالا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ، ويطرح فى قلب صاحبه الألم ، وأحوال الزمان بادية لعينك ، بارزة بين مسائك وصباحك ، وليس ما قلته بخاف عليك مع معرفتك وفطنتك ، وشدة تتبعك وتفرغك » (٦٦).

هذا هو أبو حيان التوحيدى الأديب الفيلسوف المتهكم الساخر ، الذى عاش مأساة نفسية صنعتها الأيام وتخاذل الأصحاب والخلان وتسلط أهل السلطان ونفاق وحسد أهل العرفان . لقد سخر التوحيدى من كل شىء حتى من نفسه ، ولم تكن سخريته عابرة ولا عابثة ولكن كانت سخرية أصلية جادة هادفة .. هذا قدر أهل العقل فى كل زمان ومكان قليلهم محظوظ وكثيرهم متعوس منحوس ، فأهل الغباء فى كل واد يمرحون وأصحاب الذكاء منبوذون ، لأنهم يقظون وبالنقد يصرحون ويعلنون ماذا أصاب الناس ؟ إنهم فى سكرتهم سادرون .

الهوامش

١ - ياقوت الحموى : معجم الأدباء ، جـ ١٥ ، القاهرة ، سنة ١٩٣٨ ، ص ٥ .

٢ - أبو البقاء : الكليات ، القسم الثانى ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، إحياء التراث ، دمشق ، سنة ١٩٨٢ . ص ١٩٨٧ .

٣ - د . جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ، دار الكتاب اللبنانى ، سنة ١٩٧١ ، ص ٣٥٦ .

٤ - د . غازى مختار طليمات ، علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس اللغوى ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، سنة ١٩٨٩ ، ص ٤٠ .

٥ - كوراميس : سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال ، ترجمة محمود محمود ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٥٦ ، ص ٥٧ .

٦ - د . محمد عزيز الحبابى : من المنغلق إلى المنفتح ، ترجمة محمد براده ، مكتبة الأنجلو ، سنة ١٩٧٣ ، ص ٣٣ .

٧ - د . إمام عبد الفتاح إمام ، مفهوم التهكم عند كيركجور ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، سنة ١٩٨٣ ، ص ٢٠ .

٨ - المرجع السابق ، ص ٢١ .

٩ - المرجع السابق ، ص ١٧ ، ١٨ .

١٠ - د . طه الحاجرى : مقدمة كتاب البخلاء للجاحظ ، دار المعارف ، الطبعة السادسة ، ص ٢٣ .

١١ - ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، ص ٤١ .

١٢ - الأب حنا الفاخوري ، الجاحظ ، دار المعارف ، الطبعة السادسة ، ص ١٤ .

١٣ - د . طه الحاجرى : مقدمة كتاب البخلاء ، ص ٤٦ .

١٤ - أبو حيان التوحيدى ، البصائر والذخائر ، جـ ١ ، تحقيق د . وداد القاضى ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ص ٣ .

١٥ - ياقوت الحموى ، معجم الأدباء ، جـ ١٦ ، ص ٩٥ - ١٧ .

١٦ - الثلاثة هم : الجاحظ وأبو حنيفة وأبو زيد أحمد بن سهل البلخى .

١٧ - د . أحمد محمد الحوفى : أبو حيان التوحيدى ، مكتبة نهضة مصر ، جـ ١ ، ص ١٩ .

١٨ - الأب حنا الفاخورى ، لجاحظ ، ص ١٥ .

١٩ - د . عبد الحكيم بلبع : أدب المعتزلة ، دار نهضة مصر ، الطبعة الثالثة ، ص ٢٠٤ .

٢٠ - د . زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١ ، ص ١٤٦ .

٢١ – التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، وأحمد الزين ، مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ٣٣ .

٢٢ – د . زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة الأعلام ٢ ، سنة ١٩٧٤ ، ص ٢٣ .

٢٣ – المرجع السابق ، ص ٢٥ .

٢٤ – التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ص ٣٧ .

٢٥ – المرجع السابق ، ص ١٢٣٩ .

٢٦ – المرجع السابق نفس الصفحة .

٢٧ – المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

٢٨ – د . حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسى ، جـ ٣ ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة العاشرة، سنة ١٩٨٢ ، ص ٢٨١ – ٢٨٢ .

٢٩ – د . مصطفى جواد ، يوسف مسكونى ، شخصيات القدر ، الشخصيات العربية ، مكتبة النهضة ، بغداد ، سنة ١٩٦٣ ، ص ٧٣ .

٣٠ – د . عبد الحكيم بلبع ، أدب المعتزلة ، ص ٥٥٨ .

٣١ – د . إبراهيم الكيلانى ، أبو حيان التوحيدى ، ص ٢٨ .

٣٢ – حسن السندوبى ، مقدمة المقابسات ، ص ١٢ ، ١٣ .

٣٣ – ياقوت ، معجم الأدباء ، جـ ١٢ ، ص ٦ .

٣٤ – د . شوقى ضيف : عصر الدول والإمارات الجزيرة العربية ، العراق ، إيران ، دار المعارف ، سنة ١٩٨٠ ، ص ٤٦١ – ٤٦٥ .

٣٥ – د . إبراهيم الكيلانى : أبو حيان التوحيدى ، ص ٥٩ ، نقلاً عن مطالع البدور ، ٢ / ١١٧ .

٣٦ – التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ، ص ١٠٠ .

٣٧ – التوحيدى ، رسالة فى العلوم ملحقة بالصداقة والصديق ، ص ٢٠٦ .

٣٨ – حسن السندوبى ، مقدمة المقابسات ، ص ١٧ .

٣٩ – التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ص ١١٥ .

٤٠ – التوحيدى : مثالب الوزيرين ، تحقيق د . إبراهيم الكيلانى ، دار الفكر ، دمشق ، سنة ١٩٦١ ، ص١١ .

٤١ – التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ص ١٠١ .

٤٢ – التوحيدى ، المقابسات ، ص ١٢١ .

٤٣ – المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

- الامتاع والمؤانسة ، ص ٣٤ .
إبراهيم ، أبو حيان التوحيدى ، ص ١٥٢ .
لأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة
ـ - ١٣ .
إبراهيم : أبو حيان التوحيدى ، ص ٦٣ .
- مثالب الوزيرين ، ص ١٩ .
ابق ، ص ٢٠ ٢١ .
- الصداقة والصديق ، ص ٢ .
- الامتاع والمؤانسة ، ص ١٧ ، ١٨ .
- مثالب الوزيرين ، ص ٨ . ٩ .
- الامتاع والمؤانسة ، جـ ٢ ، ص ٢٤ - ٢٦ .
إبراهيم ، أبو حيان التوحيدى ، ص ٢١٨ .
- المقابسات ، ص ٢٧٤ .
- مثالب الوزيرين ، ص ٧٣ .
سابق ، ص ٩٨ .
سابق ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .
سابق ، ص ٢٩٣ .
سابق ، ص ١٠٢ .
- طبقات الشافعية ، جـ ٤ ، دار المعرفة ، بيروت ، ص ٣ .
ى - مثالب الوزيرين ، ص ٢٥٩ .
ى - الصداقة والصديق ، ص ١٠ ، ١١ .
ى - الاشارات الإلهية ، ص ٨١ .
سابق ، ص ٨٢ ، ٨٥ .
ى - المقابسات ، ص ١١٠ ، ١١١ .

المبحث الثالث

الحوار مع الغرب

من رفاعة الطهطاوى إلى محمد عبده

مقدمة

إن الشغل الشاغل لكل رواد النهضة الحديثة والمعاصرة فى مجتمعنا العربى الوصول إلى معالم مشروع حضارى يعيد للأمة أمجادها السالفة ، ويحدد لها مكانًا بارزاً على خريطة التقدم وسط هذا الركام المتراكم من إنجاز العصر ، عصر العلم والتقدم والتنافس والصراع لتحقيق مزيد من السيطرة على التكنولوجيا المتقدمة وامتلاك أدوات العصر .

وقد شغل رجال الفكر والسياسة منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى اليوم بالعمل على استرداد تراث الأمة من ناحية وبعثة فى ثوب جديد بعد تنقيته مما علق به من شوائب الأوهام والخرفات وفى ذات الوقت استقبال الوافد الحضارى الجديد من خلال قنوات الاتصال والحوار مع الآخر .

إن طبيعة العصر الذى نعيشه تتمحور حول العلم ومنجزاته ، ذلك أنه بحكم التطور الذى يمضى بخطى واسعة ويتسع نطاقه ليشمل كل المجتمع الإنسانى حتى أصبح من المعقول والمقبول القول بأنه :"يجرى على المجتمع الإنسانى فى الوقت الحاضر تغير جذرى فى بنيته ، وسوف تحسم نتيجة هذا التغير بقدر اعتماد كل بلد على المعرفة العلمية [1]".

وعلينا نحن كعرب أن نثق فى أنفسنا وقدراتنا فى مواجهة هذا التحدى الذى تفرضه طبيعة العصر ، وأن نتسم بقدر كبير من الوعى فى استيعاب العصر الذى نعيشه ، وذلك يتطلب قدراً هائلاً من توسيع دائرة الحوار والتفاعل مع المعطى الثقافى فى كافة الجوانب الأدبية والفنية والعلمية ، ذلك أن الانبعاث الحضارى لايعنى سوى شىء واحد أن تحتل الثقافة العربية المعاصرة ، بين الثقافات الأخرى ، نفس المركز الذى احتلته الثقافة العربية القديمة فى عصور ازدهارها وتفوقها ، وهذا يتطلب شروطًا ثلاثة :

أولاً : إحياء التراث ، ثانيًا : استيعاب منطق الحضارة العصرية ، ثالثًا : تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب (٢).

ولعل ذلك يعد فى مقدمة الأوليات وعلى رأس المهام التى يجب أن تتطلع بها المؤسسات الثقافية والعلمية إلى جانب الرواد وقادة التنوير فى امتنا العربية ، فلم يعد هناك متسع من الوقت للاختلاف حول تحديد هذه المهام .

ولقد أدرك رواد حركة التنوير هذه الحقيقة خاصة عند هؤلاء الذين كان لهم النصيب الأوفر فى الاحتكاك بالثقافة الغربية منذ الحملة الفرنسية على مصر عند نهاية القرن الثامن عشر إن الحملة الفرنسية كانت نتيجة لثلاث ثورات أوربية : الثورة العلمية ، والثورة الصناعية ، والثورة الفرنسية . فالثورة العلمية بعثت نظراً جديداً فى عالم الطبيعة والمجتمع الإنسانى ، والثورة الاقتصادية بعثت دوافع جديدة لوضع موارد الأرض كلها تحت تصرف الرجل الأوربى ، والثورة الفرنسية بعثت إدراكًا جديداً لمبادىء التنظيم القومى (٣). ولقد حمل الفرنسيون معهم كل هذه المتغيرات إلى مصر، مما حمل الحكام إلى الإنبهار بالنموذج الفرنسى فأرسلوا البعوث إلى فرنسا أملاً فى بناء مصر الحديثة . ومما يذكر لهذه الحملة من تأثير حضارى نتيجة لسياسة نابليون فى مصر، حيث قام بالعديد من الإصلاحات خاصة أنه أحضر معه إلى مصر "نحو مائة رجل من أكبر علماء فرنسا المسلحين بكل فن وعلم ، وكان أهم غرض من أحضارهم الانتفاع بآرائهم فى كل ما يلزم للجيش والجالية التى كان يرمى نابليون إلى توطينها بالبلاد ، فلم يكد رجال البعثة يبلغون الديار المصرية حتى انكبوا على دراسة جميع ما فيها من آثار ونبات وحيوان ومعادن ، ورسموا كل شىء ووصفوه وصفًا مسهبًا ، وقد نجحوا فى أعمالهم نجاحًا تامًا حتى أنه قيل فى وصف الحملة الفرنسية : أنها كانت علمية أكثر منها حربية (٤)، ثم أن الفرنسيين قد " أسموا أنفسهم رسل الحضارة الأوروبية ، وقد بدأ المصرلوجيون والأخصائيون أعمالهم فأسسوا معهد مصر على طراز معهد فرنسا " (٥)، فاذا كانت الحملة الفرنسية على هذا النحو تعد بداية فتحت أبواب الانفتاح على أوربا ، فانها بداية كان لها ما بعدها من توافد تيارات حضارية جديدة حركت الماء الراكد ، واشعلت النار تحت الرماد ، وعاشت الحضارة العربية الإسلامية مخاضًا جديداً متفاعلاً مع التيارات الوافدة وفى نفس الوقت متشبثًا بأصول حضارية تراثية أضفت على حركة التنوير فى العالم العربى الإسلامى طابعًا جديداً رافضًا للتحجر والجمود داعيًا إلى الاجتهاد والتجديد وقد كان ذلك من أهم نتائج الحملة الفرنسية وبفعل السياسات العلمية التى أرست قواعدها " فالعلماء الذين وفدوا

إلى مصر مع الحملة الفرنسية كانوا ينتمون إلى هيئتين منفصلتين كان لكل منهما قوامها الخاص بها ، ولايربط بينهما سوى صلة العلم وتضافر الجهود العلمية فحسب وهما : (لجنة العلوم والفنون) و (المجمع العلمى المصرى) .

أما الأولى : فكانت تلك التى تألفت فى فرنسا كجزء من الحملة الذاهبة إلى مصر .

وأما الثانية : هيئة (المجمع العلمى) : فكانت تلك التى تم تشكيلها فى مصر بعد أن دخل نابليون القاهرة ، فقد صدر قرار من حكومة الإدارة فى ١٧٩٨/٣/١٦ يطلب من وزير الداخلية أن يضع تحت تصرف نابليون بونابرت المهندسين والفنانين وغيرهم من أعضاء الهيئات التى تخضع لإشراف وزارة الداخلية ، وكذلك مختلف الأشياء التى يريدها بونابرت لحملته[٦]. وقد نتج عن اشراك المصريين فى مجال البحث العلمى بزوغ فجر حركة التنوير ، وقدم لنا الجبرتى وصفا لصورة علماء الحملة الفرنسية ومنهجهم العلمى وحرصهم على فتح أبواب العلم أمام علماء مصر وتأثير ذلك على عقولهم وأذهانهم وعواطفهم حتى ينالوا شيئًا من علمهم ومنهجهم فى البحث والتنظيم والدراسة ، يقول الجبرتى : " وأفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية ، كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات ، والمصورين والكتبة ، والحساب ، والمنشئين ، حارة الناصرية [٧] . وهذا يعنى أنهم خصصوا مكانًا معلومًا للبحث والدراسة مجهزاً بالباحثين وأدوات البحث التى لم تكن قد عرفت بعد فى بلاد الشرق ، فى هذه الحقبة التاريخية والأكثر من ذلك أنهم أسسوا دارا للكتب وضعوا فيها الكثير من المؤلفات العلمية وفتحوا أبوابها للراغبين فى الدراسة والتحصيل ، حيث اتخذوا من بيت حسن كاشف جركس مقراً لهذه الدار ، يقول الجبرتى : " فيه جملة كبيرة م كتبهم وعليها خزان ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة ، ومن يريد المراجعة فيراجعون فيها مرادهم ... وإذا حضر إليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لايمنعونه الدخول إلى أعز أماكنهم ويتلقونه بالبشاشة والضحك وإظهار السرور بمجيئه إليهم ، خصوصًا إذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعًا للنظر فى المعارف ، بذلوا له مودتهم ومحبتهم ، ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير ، وكرات البلاد والأقاليم ، والحيوانات ، والطيور والنباتات ، وتورايخ القدماء وسير الأمم ، وقصص الأنبياء ، بتصاويرهم وآياتهم ومعجزاتهم، وحوادث أممهم ، مما يحير الأفكار "[٨]. وقد قام الجبرتى بزيارة هذه الدار ، ومن جملة ما شهد فيها " كثير من الكتب الإسلامية مترجم بلغتهم ، ورأيت عندهم كتاب " الشفاء" للقاضى عياض ، ويعبرون عنه بقولهم شفاء شريف ، " والبردة" للبوصيرى ، ويحفظون جملة من

أبياتها وترجموها بلغتهم ، ورأيت بعضهم يحفظ سوراً من القرآن ، ولهم تطلع زائد للعلوم وأكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير فى معرفة اللغة والمنطق ويدأبون فى ذلك الليل والنهار، وعندهم كتب مفردة لأنواع اللغات وتصاريفها واشتقاقها بحيث يسهل عليهم نقل ما يريدون من أى لغة كانت إلى لغتهم " (٩) . بهذا الوصف يقدم لنا الجبرتى صورة للروح العلمية التى دخلت مصر مع دخول الحملة الفرنسية ، ويوضح الكثير من قنوات الاتصال بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق .

وإذا كان العرب قد اتصلوا بالحضارة الغربية منذ القرن الثانى للهجرة وتمخض ذلك عن تنشيط لحركة الترجمة حتى وصلت أوجها فى القرن الرابع الهجرى فى العصر الذهبى للحضارة العربية ، وكذلك ما حدث من اتصال وتواصل حضارى إبان الحملات الصليبية فى المشرق العربى والمغرب العربى (الأندلس) فان ما يميز التواصل المعاصر منذ الحملة الفرنسية أنه تواصل منظم أشاع الروح العلمية وبعث حركة التنوير وتجاوز مرحلة الانتكاس والتقوقع التى أصابت العالم العربى إبان حكم المماليك والحكم العثمانى . ولعل هذه الروح العلمية التى واكبت الحملة الفرنسية تعد المقدمة الحقيقية لما تلا ذلك من جهود الرواد للحاق بركب العصر .

ثانيًا : الاتصال بالغرب من رفاعة الطهطاوى إلى محمد عبده

خرج الفرنسيون من مصر وقد خلفوا تأثيرا كبيراً على الحياة فى مصر خاصة فيما يتعلق ببعث الوعى القومى لدى المصريين وتربع على حكم مصر محمد على مدة تربو على نصف قرن من سنة ١٨٠٥ إلى سنة ١٨٤٩ م . وشهدت البلاد فى عصره العديد من الاصلاحات فى كافة المجالات : الإصلاح الإدارى ، الإصلاح الزراعى ، الإصلاح التجارى ، الإصلاح العسكرى ، الإصلاح التعليمى .. إلى غير ذلك من جوانب الإصلاح ، وقد أجمع المؤرخون بلا استثناء على أنه منشىء مصر الحديثة .. وقد اعتاد الناس أن يعزو إلى محمد على أنه مدن مصر على النمط الأوربى . ولاريب فانه استغل التجارب الأوربية ، وقد كانت المساعدات الفنية التى رأى محمد على ضرورة الاستعانة بها فكان الاعتماد الأكبر على الفرنسيين من أمثال شمبليون الذى يعد أبا المصرلوجية والكولونيل سيف الذى شرع فى تنظيم الجيش المصرى ، وكلوت بك " الذى أخذ على عاتقه القيام بمشروع بعيد المدى وهو تهذيب الأمة المصرية وتعليمها ، ويؤخذ من أقوال الثقات المعاصرين أن نظام التعليم فى مصر لم يكن فى سنة ١٨٣٠ يختلف كثيرا عنه فى غرب أوربا ، فقد كانت هناك وزارة للمعارف وإدارة باهرة تضم

مدارس ابتدائية وثانوية وفنية ويقال أن عدد تلاميذ هذه المدارس الأخيرة بلغ ٩٠٠٠ تلميذ وقد سمح لأبناء المصريين بدخول هذه المدارس التى كانت تعلم : القرآن والخط واللغة العربية والتركية والفرنسية ومبادىء الحساب والتاريخ والجغرافيا والرسم، وبعد سنوات قلائل أصبح عدد المدارس التابعة لديوان المعارف ٧٠ مدرسة منها ١٦ مدرسة كبرى ، وهى : -

١- مدرسة الموسيقى العسكرية
٢- مدرسة الحربية فى القصر العينى
٣- مدرسة الطب والصيدلة .
٤- مدرسة الكيمياء العلمية .
٥- مدرسة المشاة
٦- مدرسة الفرسان .
٧- مدرسة الطوبجية .
٨- مدرسة البحرية .
٩- مدرسة طب الحيوان .
١٠- مدرسة التعدين .
١١- مدرسة الهندسة .
١٢- مدرسة الزراعة .
١٣- مدرسة الولادة .
١٤- مدرسة الإدارة الملكية والحسابات.
١٥- مدرسة الألسن .
١٦- مدرسة الصنائع والفنون .

والملاحظ أن هذه المدارس فى مجموعها تغطى مناحى المعرفة العلمية وهى أشبه بجامعة تعنى بالعلوم العسكرية والإدارية والطبيعية والتطبيقية والإنسانية " لقد أجرى محمد على من الإصلاح والتجديد خلال نصف قرن من الزمن ما جعلا منه حاكمًا لايدانيه فى عصره حاكم من الحكام المسلمين فى العالم العربى ... وعلى الرغم من أن محمد على كان رجلاً أميًا يتكلم التركية ولم يستطع الاختلاط كليا بشعبه فانه أنشأ وزارة للتربية وبنى أول معهد للهندسة فى هذا الجزء من العالم ، وأول كلية للطب ، وأدخل أول مطبعة عربية إلى البلاد ، وهى مطبعة بولاق التى لاتزال تعمل حتى يومنا هذا ، كان مدير تلك المطبعة رجلاً سوريًا أسمه " نقولا المسابكى " كان قد قضى أربع سنوات فى إيطاليا وعلى الأخص فى مدينة ميلان يعمل فى سبك الحروف العربية ، وفى العشرين سنة الأولى من تأسيسها (١٨٢٢ - ١٨٤٢م) أصدرت مطبعة بولاق ٢٤٣ كتابًا ، معظمها من المخطوطات واقتداء بالنشرة التى كان يصدرها نابليون بالعربية أسست أول جريدة عربية فى مصر (الوقائع المصرية) التى ظهرت سنة ١٨٢٨ والتى كانت تنطق بلسان الحكومة ، وقد أصدرت مطبعة بولاق الكتب المترجمة عن الفرنسية ، واستدعت الحكومة المصرية أساتذة أوربيين للتدريس فى مدارسها ، كما بعثت الحكومة

الطلاب المصريين المتفوقين إلى الجامعات الأوربية فى فرنسا وانجلترا وإيطاليا والنمسا للتخصص فى الدراسات العليا وفى المدة الواقعة بين سنة ١٨١٢ ، ١٨٤٩ م . بلغ عدد الطلاب المصريين الموفدين إلى الغرب للتخصص على حساب الخزينة المصرية ٢١١ طالبا"(١١).

إن الاتصال بالغرب على هذا النحو كان أمراً مستهدفًا صحيح كان الدافع إلى ذلك كله تحقيق أهداف شخصية لمحمد على ومنها خدمة الجيش وتقويته لبناء إمبراطورية شرقية إلا أن ذلك قد كان له مردود حضارى أثر على مجريات الحياة الثقافية ، وقد تجلى ذلك بوضوح وظهر أثره القوى فى شخصية رفاعة الطهطاوى حيث أشار الشيخ حسن العطار على محمد على أن يضيف إلى طلاب البعثة المرسلة إلى فرنسا ١٨٢٦ " إماما يشرف على شئون دينهم فى تلك البلاد البعيدة ، فلم يستطع محمد على أن يرفض هذا الاقتراح ، وهكذا عين حسن العطار تلميذه رفاعة إماما للبعثة ، وفى باريس اهتم . جومار (Edme , Frarcois Jomard) مدير البعثة ، بالشيخ الإمام ، وجعله موضع عنايته الخاصة ... توسم "جومار" فى رفاعة الذكاء ، فوجهه إلى الإفادة من رحلته بدراسة اللغة الفرنسية ، وترجمة مبادىء العلوم وإنشاء كتاب عن مشاهداته فى باريس ، لعل هذا الفتى الصعيدى أن يصير همزة الوصل المنشودة بين ثقافة الغرب وعقلية الشرق .

وبعد أن أمضى رفاعة فى باريس خمس سنين عامرة بالإطلاع والتفكير والتحصيل بين الأساتذة والمستشرقين وأهل العاصمة الفرنسية وأئمة الحضارة الحديثة . عاد إلى وطنه سنة ١٨٣١ م زاخر النفس بمعانى حياة جديدة . متحفزاً لعمل خطير هو إصلاح المجتمع المصرى بتعليم الشعب وتنوير العقول . عاد ليدرس وينشىء المدارس ، ويصنع من تلاميذه مدرسين للجيل الصاعد ، وراح يستعرض كتب الثقافة الغربية ، ويترجم ويصنع من تلاميذه مترجمين يتولون معه وتحت إشرافه ومن بعده نقل ذلك الكنز المفتوح ، ومضى يكتب ويخطب ، وينشر المجلدات والصحف ، يبسط العلوم ويعالج شئون التربية والاقتصاد والسياسة ، يهدم الآراء الفاسدة ويثبت أفكار التقدم ، ويبصر أمته بروعة ماضيها وخصب حاضرها ورجاء مستقبلها ، لايكل فى ذلك نشاطه على الرغم مما يقيده به محمد على ، ولاتفتر همته حين نفاه عباس إلى السودان بل واصل رسالة الارتقاء التى آمن بها ، فى جميع الظروف وبجميع الوسائل .. تتجلى فى خبرة رفاعة تلك الظاهرة الكبرى التى يمتاز بها تاريخ مصر فى القرن التاسع عشر ، ألا وهى الاتصال بالحضارة الغربية . إن رحلة رفاعة إلى باريس هى أول علاقة مثمرة بين

الشرق والغرب فى العصر الحديث ،... خطت مصر خطواتها التالية فى سبيل الاتصال بالغرب عندما تفتحت عينا رفاعة على بلاد "الإفرنج " شعر الفتى الصعيدى بمكانه من الدنيا ومن التاريخ ، وأحس بروعة الدور الذى ينتظره فى بلاده بعد أوبته ،ووضعه " جومار" فى مركز المعارف الجديدة ، فأقبل عليها ، وأفاد أكبر فائدة من التوفيق الذى حظى به ، فأصبحت رحلته هى أول صورة كاملة للقاء الشرق والغرب أمامنا واتحفتنا تجربته بجميع نتائج الإخصاب، لأنها تمت فى ظروف مواتية [١٢].

إن رفاعة الطهطاوى يمثل نموذجًا لهؤلاء الذين يتمتعون بوعى وبصيرة نافذة وقدرة على استكشاف المستقبل ، فقد أنصت جيداً لصوت العقل ، حيث أنه قد استوعب ما قاله "جومار" حين تكلم فى حفل أقيم فى ٤ يوليو سنة ١٨٢٨ بمناسبة توزيع الجوائز على الناجحين قال : "أنكم منتدبون لتجديد وطنكم الذى سيكون سببًا فى تمدين الشرق بأسره ، فيما له من نصيب ترقص له طربًا القلوب التى تحب الفخر وتدين بالإخلاص للوطن .. ومصر كم تضاهى فى ذلك فرنسا فى أوائل هذا القرن ، فانها بينما كانت جيوشها تنتصر فى ساحات الحرب ورجالها يفوزون فى ميادين السياسة ويقاومون زوابعها وأعاصيرها ، كانت تحمل مع أكاليل النصر أكاليل العلم والمدنية .. أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم ، وهذا قبسه المضىء بأنواره أمام أعينكم فاقتبسوا من فرنسا نور العقل الذى رفع أوربا على سائر أجزاء الدنيا ، وبذلك تردون إلى وطنكم منافع الشرائع والفنون التى ازدان بها عدة قرون فى الأزمان الماضية ، فمصر التى تنوبون عنها ستسترد بكم خواصها الأصلية ، وفرنسا التى تعلمكم وتهذبكم تفى ما عليها من الدين الذى للشرق على الغرب كله [١٣]. إن هذه الكلمات اشعلت روح الحماس لدى الطهطاوى واعادت إلى نفسه التوازن المفقود ، وحققت معادلة التلاقى بين الحضارات ، وأكدت أنه بالإمكان إعادة صياغة المشروع الحضارى العربى صياغة تنسجم مع منطق العصر .

" أدرك رفاعة أن تفاعل هذه الحضارات لايعنى اختفاء الشخصية المصرية ومن ثم نراه أصيلاً يحافظ على التراث دون أن يرفض التطور والحداثة [١٤]. وتأسيسًا على ذلك " كانت الترجمة فى وعى الطهطاوى الأداة الأولى لمعرفة ما وقع فى الدنيا حين كانت بلاده خارجها ، ومن ناحية أخرى أهتم بالآثار القديمة والوسيطة لمصر [١٥]. وقد عبر عن قضية العلاقة بين القديم والحديث قائلاً : "حيث أن مصر أخذت الآن فى أسباب التمدن ، والتعلم على منوال بلاد أوربا فهى أولى وأحق بما تركه لها سلفها من أنواع الزينة والصناعة ، وسلبه عنها شيئًا

بعد شيء يعد عند أرباب العقول من اختلاس حلى الغير للتحلى به ، فهو أشبه بالغصب وإثبات هذا لايحتاج إلى برهان " [١٦]. وإذا ما رجعنا إلى جهود الطهطاوى فى الترجمة والتأليف ندرك ماذا قدم من جهد فى سبيل رسالته التنويرية ألف - تخليص الابريز ليعرض الرحلة الباريسية و"مناهج الألباب" ليعرض رؤياه الاجتماعية ، و"المرشد الأمين " ليعرض أفكاره التربوية و " أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر " ليعرض فلسفته التاريخية ، و "القول السديد فى الاجتهاد والتجديد " ليعرض معنى الاجتهاد فى الإسلام و "التحفة المكتبية لتقريب اللغة " ليعرض مهام اللغة العصرية والعديد من القصائد الوطنية .

ترجم تاريخ قدماء المصريين والقانون المدنى الفرنسى ووثيقة حقوق الإنسان وكتاب قدماء الفلاسفة من الإغريق ومبادىء الهندسة والمنطق ، والمعادن ، والجغرافيا ، و " روح القوانين " و"تأملات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم " لمونتسكيو و " العقد الاجتماعى " لروسو . كما ترجم الدستور الفرنسى ، ونبذة عن الإسكندر الأكبر ، وسيرة بطرس الأكبر ، وشارل الثانى عشر والأمبراطور شارل الخامس ، ونبذة فى الميثولوجيا ، وأخرى فى الصحة العامة وغيرها [١٧]. ومن المؤكد أن هذه المؤلفات وتلك الترجمات تعد بمثابة القاعدة الأولى التى بنى عليها الأدوار الأخرى فى بناء جسور التلاقى بين الغرب والشرق .

فاذا ما أضفنا إلى هذا الجهد فى مجال التأليف والترجمة ، ما أسفرت عنه الرحلة إلى باريس لأصبح فى مقدورنا أن نؤكد على أن هذه المرحلة من مراحل التطور الحضارى فى تاريخ مصر والعالم العربى والإسلامى تعد من أهم المراحل التى شهدت امتداد جسور التواصل واتساع دائرة الحوار مع الغرب ، وعن نتائج الرحلة الباريسية يقول الطهطاوى : " من المعلوم أن نفس القارىء لهذه الرحلة تتطلع إلى معرفة نتيجة هذا السفر الذى صرف عليه مصاريف لم تسبق لأحد ، ولاسمع بها فى التواريخ عند سائر الأمم إنما تسطيرها : لأنها أنجبت علماء منهم من وصل إلى رتبة أساطين الإفرنج ، فهم ما بين مدبر للأمور الملكية ، حائز كمال الرتبة فى السياسات المدنية ، كحضرة صاحب البراعة واليراعة رب الطالع السعيد ، وذى النجابة والرأى السديد ، " عبدى أفندى " ، وما بين متمكن فى معرفة إدارة الأمور العسكرية ، راق فيها إلى درجة علية ، وما بين ربانى يسائر الأمور البحرية ، أو خبير بالطب ، أو بالكيميا الصحيحة المرضية ، وبصير بالطبيعيات ، وماهر فى علم الزراعة والنباتات ، ومنهم فائق الأقران فى الفنون والصنائع ، وحرى بفتح (فبريقات) تشتهر ببراعته بغير منازع ، ولولا خوف الإطالة لذكرت جميع من ظفر بقصده من الأفندية ، على حسب حوزه للمراتب العلية ، ولعمرى

لا استطيع عدم التعرض لعدة أشخاص قد بلغ فضلهم الغاية فى الامتياز ، غير أننى أسلك فى ذكرهم غاية الإيجاز ، كيف لا أقول أن حضرة "مصطفى مختار بيك أفندى " قد بلغ درجة كبار الفرنساوية ، فى علم إدارة المهمات العسكرية ، وقد حاز مرتبة سامية من العلوم وتمكن من المنطوق منها والمفهوم ، ولاشك أنه ممتاز بالعلوم التدبيرية ، وجامع لمعارف الديار الإفرنجية، وسع الله به دائرة المعارف ، بمماليك مصر والشام ، وليس كل من اكتسب المعارف ، يصدر عنه عمل اللطائف ، قال الشاعر :

وعادة السيف أن يزهو بجوهره   وليس يعمل إلا فى يدى بطل

وأما حضرة " حسن بك أفندى " وكذا الأفندية البحريون ، فضلهم وكمال علومهم ثابت بالبرهان ، يدل على امتيازهم بين الأقران ، شهرة " اصطفان أفندى غنية " أيضًا عن البيان ، فقد حاز من العلوم ما حاز ، وفاز من الفنون بما فاز ، ولاينكر فهم " الطين أفندى " فى جميع أنواع العرفان ، ولا " خليل أفندى محمود " وتعلم " أحمد أفندى يوسف " مشهود غير مجحود وبالجملة فالجل من الأفندية حصل المرام ، ورجع لنشر هذا بديار الإسلام " (١٨).

فى هذا القول أوضح وأجلى بيان لحقيقة الجهود التى بذلت فى سبيل الوقوف على علوم وفنون الغرب ، وإبراز الرغبة فى التزود من المعارف والعلوم ونشرها بين أبناء مصر والعروبة والإسلام .

وتتواصل حلقات التواصل مع الغرب والحوار معه ويقف رواد النهضة ودعاة التنوير فى نفس الخندق الذى قاتل منه الطهطاوى كل عوامل الضعف والتخلف ومن بين هؤلاء :

على مبارك ١٨٢٣ - ١٨٩٣

كان معاصراً للطهطاوى ، منتسبًا إلى ذلك الفريق المحيط بالأمام ويتشكل من الشيخ رفاعة ، يعقوب أرتين ، محمد شريف ، وعلى مبارك وقد أهتم هذا الفريق بالقيام بحركة إصلاح واسعة فى مجال التعليم " وقد وضع هذا الفريق نصب عينيه ثلاث مشكلات : طريقة استخدام المؤسسات القائمة ، اهتمام الجمهور بسياسة نشر التعليم العمومى ، تحديد المستويات المختلفة لنظام تربية وطنية (١٩) ، وإذا كان التعليم فى مصر إبان حكم محمد على قد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالحياة العسكرية ، فقد حرص على مبارك على الفصل بين التعليم المدنى والعسكرى ووضع حد لعسكرية التعليم بالإضافة إلى تحقيق هدفين أخرين : إدخال التعليم الأولى إلى الريف ، ووضع الجهاز بكامله ، مع الاختلافات البينة فى طبيعته ، تحت

سلطة الديوان المركزية ... مستفيدا فى ذلك من إقامته الطويلة فى فرنسا ، وقد قام بتشكيل لجنة من كبار الموظفين ، ولأول مرة من أعيان القاهرة والأقاليم ، وكان نتيجة ذلك صدور قانون رجب الشهير سنة ١٨٦٨ ، وقسمت المدارس الابتدائية إلى ثلاث فئات : المكاتب الأهلية (المدارس الأهلية) مدارس الأوقاف الابتدائية الحكومية ومدارس الأوقاف الابتدائية الخاصة التى أنشأها بعض الأفراد ... أما المرحلة الثانية من التعليم أى التعليم الثانوى ، فقد قضى قانون ١٨٦٨ بأنه يتألف من مدارس مراكز المديريات ، أى المكاتب الأهلية ، وهى أرقى فى مستواها من الكتاتيب وفى حين كانت الكتاتيب تتولى نشر تعليم القرآن والحساب فى القرى (مادة ٢٩) وقد أضيفت إليها الكتابة والمعلومات التجارية والنحو والتاريخ القديم والجغرافيا وإحدى اللغات الأجنبية الحديثة والتهذيب فى مدارس المدن التى يتجاوز عدد تلاميذها ٧٠ تلميذاً (مادة ١١) فقد كانت مدارس المراكز تدرس اللغة العربية والدين والشريعة والأدب ولغة حديثة على مستوى الترجمة والجغرافيا والتاريخ القديم والحساب ومبادىء التجارة والرسم الهندسى وعلم الحيوان وعلم النبات ومبادىء الفلك والخط (مادة٣٦).

وقد عرفت المدارس المتخصصة والعليا فترة ازدهار عظيمة . ونذكر من المدارس المتخصصة: مدرسة المحاسبة والمساحة سنة ١٩٦٨ ، ومدرسة الآثار المصرية القديمة (المصريات) ١٨٦٩-١٨٧٦) بادارة النمسوى (بروجش Brogsch) ، وقسم الرسم بالمدارس المدنية (١٨٦٩-١٨٧٩) ومدرسة الزراعة (١٨٦٧-١٨٧٥) ، ومدرسة المكفوفين والصم بادارة " ايلواجيجون Eloigaigon " بهدف إعداد عمال مؤهلين ورؤساء عمال خلال ثلاث سنوات . ثم مدرسة البرق (١٨٦٨) ... أما المدارس العليا الأربع الرئيسية والتى كانت تمثل النواة الحقيقية للجامعة المصرية فى المستقبل ، فقد كانت مدرسة المهندسخانة (١٨٦٨) وكانت ما تزال تحت إدارة مهندسين ورياضيين مصريين - إسماعيل مصطفى الفلكى ومحمد الفلكى اللذان خلفا على مبارك ثم مدرسة الطب وأساتذتها جميعًا من المصريين ومدرسة الصيدلة وكان يديرها طورا مصريون وطورا فرنسيون ثم مدرسة الإدارة والألسن المعروفة باسم مدرسة الحقوق (١٨٦٨) وقد قام على إدارتها لمدة أربعة وعشرين عامًا الأستاذ " فيدال " وفى هذه المدرسة تخرج معظم رجال القانون الذين نبغوا فى عصر إسماعيل وما يليه من العصور ، ولها الفضل الكبير على نهضة القانون والتشريع والقضاء وعلى النهضة الأدبية والسياسية فى البلاد .

أما المدرسة الرابعة أنها دار العلوم التى أسست فى سبتمبر ١٨٧٢ كمدرسة للمعلمين المتخرجين فى المدارس الأزهرية ، وكان على مبارك منذ عام ١٨٧١ ، وقد اقلقه تكوين المعلمين الضعيف ، قد نظم محاضرات عامة فى قاعة قصر درب الجماميز فى الأدب العربى (الشيخ حسن المرصفى) والفلك (إسماعيل مصطفى الفلكى) وفى الطبيعة (منصور أحمد "وبيكتات") والعمارة (فراتر) والميكانيكا " جيمون" والتاريخ العام " بروجش" والفقه على مذهب أبى حنيفة (الشيخ عبد الرحمن البحراوى) وعلم النبات (أحمد ندا) ... ألخ (٢٠).

إن نظرة تحليلية لهذه المدارس وما كانت تقوم بتدريسه وما كان يقوم بالتدريس فيها من أساتذة مصريين وأجانب ليؤكد على أن على مبارك كان حريصًا على تحقيق أكبر قدر ممكن من التعرف على العلوم العصرية والانفتاح على الغرب مع الحفاظ على الهوية الذاتية للإنسان المصرى بتراثه العريق ولم يتوقف الأمر على هذه المدارس وإنما صحب ذلك إنشاء العديد من المؤسسات العلمية المهمة أولاً : دار الكتب التى جعلها على مبارك على غرار المكتبة الوطنية فى باريس ، والجمعية المصرية بالإسكندرية ، والجمعية الجغرافية الخديوية التى أنشئت فى ١٩ مايو ١٨٧٥ تحت إدارة Schweinfurth ثم المتحف المصرى ببولاق المؤسس عام ١٨٦٣ بادارة " مرييت" ومتحف الفن العربى المؤسس عام ١٨٧٠ تحت إدارة " ملزمان " ثم المعهد المصرى ، هكذا كانت الجهود تبذل لتحقيق التواصل الحضارى وبرز دور على مبارك إلى جانب الشيخ رفاعة الذى كان لتلاميذه آثاراً بعيدة ، ومن هؤلاء :

محمود حمدى الفلكى (١٨١٥-١٨٨٥)

سافر إلى فرنسا فى ٨ أكتوبر سنة ١٨٥٠ فى بعثة لدراسة الفلك ، وكانت فرنسا فى ذلك الوقت قد استعادت مجدها العلمى حيث انتقلت خلال القرن الثامن عشر إلى مركز علمى ممتاز فى العلوم الرياضية والفيزيائية والكيمياء ، فقد آزرت الثورة الفرنسية التقدم العلمى ووصل العلماء أثناءها إلى أعلى المناصب ، وقد تفاعلت هذه الأحداث مع أعضاء بعثة الفلك وخصوصاً مع محمود حمدى الفلكى ، إذ نراه قد ترسم خطى البحث والتقدم العلمى بعد عودته إلى مصر حتى وصل إلى مرتبة الوزراء .

وقد استطاع محمود الفلكى أن يستثمر التقدم العلمى الحديث الذى خطى خطوات واسعة فها هو " نيوتن" يقفز قفزات موفقة فى قوانين الجذب العام ، ثم ينشأ علم التفاصيل والتكامل على يدى " ليبنتز" و "نيوتن" وتحسين صنع الآلات العلمية وزيادة عدد الأرصاد

والمشاهدات التى تعتمد على الإدراك الحسى وينابيع الاستقراء .. ثم تنوعت لغة العلم ، فبعد أن كانت لاتينية فى عصر النهضة والتنوير الفكرى فى العصور الوسطى ، ابتدأت المؤلفات العلمية تتوالى بعدة لغات من انجليزية وإيطالية وفرنسية والمانية " كل هذه الحصيلة من العرفان المتراكم كانت أمام محمود الفلكى عندما وصل إلى باريس ، فاتخذ لنفسه منهجًا متشابهًا مع الانماط العلمية ، وهيأت له خبرته السابقة فى التدريس والتحصيل بمدرسة المهندسخانة ، اخذودا ممتازاً وسط ذلك الخضم من التقدم العلمى ، فالتحق بمرصد باريس تحت رياسة مسيو " اراجو" وباشراف العالمان الطبيعيان مسيو " بارال" ، ومسيو " جوجو " وفى عام ١٨٥٤ حصل على شهادته بعد وصوله باريس بأربع سنوات ، ولم يكتف بهذا بل تنقل بين العواصم والمدن الأوروبية المختلفة من أدنبرة ودبلن شمالاً ، إلى فينا وبراج شرقاً ، وزار المراصد والجامعات الكبيرة ، وأتم عدداً من البحوث الفلكية والجيوفيزيقية المهمة ، وقدم تأليفه لمجامعها العلمية (٢١).

عاد محمود الفلكى إلى مصر فى ١٨ أغسطس سنة ١٨٥٩ وعمره ٤٤ عامًا ولاشك أنه كان مزودا بحصيلة علمية وبخبرات عملية من خلال هذا التفاعل مع علم الغرب وثقافته ، وقد الهب حماسه بالعمل على تحقيق أقصى قدر من التقدم فى مصر عن طريق نقل هذه الخبرات إلى أجيال المتعلمين والدارسين والباحثين . وقد عرفت مصر قدره فانتخب عضواً بالمجمع العلمى المصرى ثم عهدت إليه وكالته عام ١٨٨٠ ، كما انتخب وكيلاً للجمعية الجغرافية المصرية منذ إنشائها ، ثم رئيسًا فى أواخر حياته .

يعد محمود الفلكى نموذجًا من نماذج كثيرة لانستطيع أن نذكر دورها فى هذا البحث قامت بتمهيد جسور التواصل بين الشرق والغرب ، وفتحت أبواب الحوار الذى جاء محمد عبده ومن قبله جمال الدين الأفغانى ليدخلوا من أوسع الأبواب ويضيفوا إلى لغة الحوار مفردات جديدة .

جمال الدين الأفغانى :(١٨٣٨-١٨٩٧)

يمثل جمال الدين الأفغانى الشخصية المحورية فى حياة الشيخ محمد عبده الفكرية ذلك أنه فتح عين الإمام محمد عبده على كثير من علوم العصر ويعد جمال الدين الأفغانى فى نظر العقاد " معلم المعلمين وطليعة المعلمين فى الشرق الحديث وباعث نهضته الحاضرة فى كثير من الأقطار ، فلولا المغناطيسية الشخصية ما كان أثر جمال الدين بالغًا أشده فى فارس ومصر

والهند وتركيا دون غيرها من البلدان الشرقية ، لأنها هى البلدان الذى عاش فيها بشخصه واتصل فيها بتلاميذه (٢٢). وقد استطاع جمال الدين الأفغانى أن يؤسس مدرسة فكرية شملت العالم الإسلامى بأسره ، فجمع من حوله التلاميذ والمريدين وأشعل حماسهم لقضايا الأمة الإسلامية السياسية والفكرية " ومما لاخلاف عليه أن دعوة جمال الدين الأفغانى الإصلاحية ، كانت دعوة عامة وليست خاصة بأمة من الأمم ، ولاشعب من الشعوب ، فقد ترك فى الممالك الشرقية وما اتصل بها من الأمم الأوروبية أثراً وبذر فى كل أرض بذراً (٢٣).

وقد ترجم له الإمام محمد عبده وأشاد بعلمه وفضله قائلاً : " تلقى علوماً جمة برع فى جميعها ، فمنها العلوم العربية من نحو وصرف ومعان وبيان وكتابة وتاريخ عام وخاص ، ومنها علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه وكلام وتصوف ، ومنها علوم عقلية من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية وتهذيبية ، وحكمة نظرية طبيعية وإلهية ، ومنها علوم رياضية من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك ومنها نظريات الطب والتشريح أخذ جميع تلك الفنون عن أساتذة ماهرين على الطريقة المعروفة فى تلك البلاد ، وعلى ما فى الكتب الإسلامية المشهورة واستكمل الغاية من دروسه فى الثامنة عشرة من سنه ، ثم عرض له السفر إلى البلاد الهندية فأقام بها سنة وبضعة أشهر ينظر فى بعض العلوم الرياضية على الطريقة الأوربية الجديدة (٢٤). هذه شهادة أبرز تلاميذه وهى تؤكد على أن الرجل قد جمع بين علوم السلف وبين الجديد فى عصره من علوم حتى أنه اتصل بالغرب وعلومه يؤكد ذلك شهادة رجل آخر من تلاميذه هو أديب أسحق حيث يقول : " ومن عجائب ذكائه أنه تعلم الفرنسية أو بعضها حتى يقدر على الترجمة منها ويحفظ من مفرداتها شيئًا كثيراً فى أقل من ثلاثة شهور بلا أستاذ ، إلا من علمه حروف هجائها يومين .. إنه كان يتتبع حركة المعارف الأوربية والمستكشفات العصرية ، ويلم بما وضع أهل العلم وما اخترعوه جديدا ، حتى كأنه قرأ العلم فى بعض مدارس أوربا العالية (٢٥). وتتوالى شهادات أصحاب الأقلام تشهد بجهود الرجل فى أحياء الأمة الإسلامية والأخذ بيدها على طريق التقدم " قال برنار ميشيل": " أيان ذهب جمال الدين كان يترك وراءه ثورة تغلى مراجلها ، ولسنا نعدو الحق ، أو نكون مبالغين إذا قررنا أن جميع الحركات الوطنية الحرة ، وحركات الانتفاض على المشاريع الأوربية التى نشاهدها فى الشرق ترد أصولها مباشرة إلى عونه " ، وقال " لوثروب" : لقد عمت جهود هذا الرجل النابه البلاد الإسلامية كلها ، والممالك الأوربية ذات الصلاة بها فأفغانستان وفارس وتركيا ومصر والهند اتصلت به جميعًا ، وأحست بأثره القوى الذى هزها هزاً عنيفًا أما

تشارلز أدمز فيحدد الهدف الذى كان الأفغانى يسعى إليه بقوله :" كانت الغاية التى يرمى إليها جمال الدين ، والغرض الأول فى جميع جهوده التى لاتعرف الكلل ، ومن إثارته للنفوس وتهييجه المتواصل للناس ، توحيد كلمة الإسلام ، وجمع شمل المسلمين فى سائر أقطار العالم، كما كانت الحال أيام الإسلام المجيدة ، وعصره الذهبى ، وقبل أن توهن منه الفرقة والانقسام ، وقد باتت أقطار المسلمين غرقة فى وهن الجهل واليأس فأصبحت فريسة للاعتداء الأوربى وقد ألمه أن يرى الأمم الإسلامية يضعف أمرها وترث قواها ، وكان يعتقد أن الأمم الإسلامية لو نفضت عن نفسها كابوس الاحتلال الأجنبى ، وتحررت من تدخل الدول الأجنبية فى شئونها ، وصلح حال الإسلام وتوافق مع مقتضيات الحياة فى العصر الحاضر لأصبح المسلمون قادرين على تدبير أمورهم تدبيراً حسنًا دون أن يعتمدوا على الأمم الأوربية ويصطنعوا وسائلها ، وكان يرى أن الإسلام فى جميع مسائله الجوهرية دين عام للعالم أجمع قادر بما فيه من قوة روحية على ملائمة الظروف المتغيرة فى كل جيل " (٢٦). لقد آمن جمال الدين بأن الانبعاث الإسلامى يجب أن يعتمد على فهم التراث وامتلاك مقومات عظمة النتاج الفكرى وفى ذات الوقت الانفتاح على الغرب لاستخدام علومه ووسائله البحثية بشرط التخلص من الهيمنة الاستعمارية لهذا الغرب ، ولقد أثمرت هذه الروح المتمردة والمتطلعة إلى بعث جديد فى مصر ثماراً طيبة تظهر فى تلاميذه مما دفع العديد من المؤرخين إلى تسجيل ذلك ، فمن أقوالهم : "فاذا كانت تعاليم ذلك الفيلسوف العبقرى قد أثمرت فى مصر كما لم تثمر فى أى بلد آخر من البلاد التى أقام فيها ، وإذا صح لتلاميذ السيد جمال الدين الأفغانى أن يفاخروا بما تلقوه من ضروب الحكمة على يد أستاذهم الكبير فجدير بهم ألا ينسوا فضل الخديوى إسماعيل فهو الذى حرص على أن يدنى منهم ذلك الينبوع الصافى وأن يُضَيِّفْ الفيلسوف الأفغانى فى مصر فى الوقت الذى ضاقت به الاستانة ، فلولا سماح إسماعيل بحضور السيد جمال الدين لمصر ورضائه عن بقائه فيها ، ولولا النهضة الفكرية الراقية التى ازدان بها عصره الزاهر لما عرفت مصر شيئًا عن فيلسوف الأفغان وكبير حكماء الشرق ولعاش ومات دون أن يفيد أحد شيئًا مما حبته به الطبيعة (٢٧). ومن مصر مركز الريادة والقيادة النهضوية فى العالم الإسلامى انطلقت أفكار الأفغانى تصوغ ملامح المشروع الحضارى المعاصر ، حيث ظل ينفث فى عقول وقلوب تلاميذه - الذين حملوا المسئولية الحضارية من بعده - روح الجد والمثابرة والجهاد فى سبيل هذه الدعوة فقد " كان أسلوبه فى التدريس مخاطبة العقل وتمزيق حجب الأوهام وحمل تلامذته على العمل فى الكتابة وإنشاء الفصول الأدبية والحكمية والدينية والاجتماعية فتقدم فى عهده فن الكتابة فى مصر ،

وظهرت على يده نهضة فى العلوم والأفكار أنتجت أطيب الثمرات ، ولم تكن حلقات دروسه ومجالسه قاصرة على طلبة العلم بل كان يؤمها كثير من العلماء والموظفين والأعيان "[٢٨].

وإذا كان جمال الدين الأفغانى قد وجد فى مصر تربة خصبة لنشر أفكاره ولكسب العديد من التلاميذ والمريدين ممن حملوا دعوته وطوروها فاننا لانستطيع أن نعزل المرحلة المصرية عن مختلف مراحله " وخاصة الفترة التى قضاها فى الهند وكتب فيها أخطر مؤلفاته على الإطلاق وهو (الرد على الدهريين) والفترة التى أمضاها في باريس حيث أسس تنظيما سريًا ، والمجلة البالغة الأهمية (العروة الوثقى) ، كذلك أقام حواراً مع المفكر الفرنسى رينان " [٢٩]

وعلى هذا النحو اتجهت نية جمال الدين أن يقيم جسوراً من الحوار بين الشرق والغرب من خلال رحلاته إلى أوربا " عقب احتلال إنجلترا لمصر أبيح - لجمال الدين - السفر إلى أى بلاد أراد فسافر إلى أوربا وقصد أولاً لندن ، ثم غادرها بعد أيام إلى باريس حيث وافاه إليها تلميذه الأكبر الشيخ محمد عبده وكان منفيًا فى بيروت عقب إخماد الثورة ، وفى باريس شرع الحكيمان يصدران مجلة (العروة الوثقى) - كما سبق القول - التى أنشئت فى مصر لحث الأمم الاسلامية على التضامن ومجاهدة الاستعمار وتحرير مصر والسودان ، كانت تضم رهطًا كبيراً من أقطاب العالم الإسلامى وكبرائه ... وقد قامت الموانع دون استمرارها فتعطل صدورها بعد أن ظهر منها ثمانية عشر عدداً ، وسلخ جمال الدين ثلاث سنوات فى باريس نشر خلالها المباحث السياسية والمقالات الهامة فى اعتداء الدول الأوربية على البلاد الإسلامية [٣٠].

ولعلنا نجد من الأهمية بمكان ضرورة ذكر علاقة جمال الدين بالإنجليزى .. و .س . بلنت، ذلك الرجل الذى ساند الحركة الوطنية فى مصر وساندها منذ أواخر عهد اسماعيل حتى نشوب ثورة ١٩١٩ ، ويعد بلنت من أقرب الناس إلى جمال الدين حيث دارت بينهم حوارات وتبودلت الرسائل وكان محورها جميعًا أحوال العالم الإسلامى وضرورة العمل على حرية الفكر والاستنارة والاستقلال ، لكن كيف تعرف بلنت على الأفغانى ؟ ومتى كان ذلك ؟ " لم يذكر " بلنت " كيف تعرف إلى الأفغانى ولا من قدمه إليه ، ولكنه أقام معه علاقة صداقة استمرت إلى قبيل وفاته سنة ١٨٩٧ ، وكان كثير الرجوع إليه فى المسائل السياسية التى تفجرت فى عصره ، غير أن رحلته للهند كانت بداية تلك الصداقة التى ربطت بينه وبين الأفغانى " [٣١]، وقد تنوعت الموضوعات التى دارت حولها مناقشات بلنت والأفغانى ، ومن أمثلة هذه الموضوعات ما ورد ذكره فى مذكرات ويوميات بلنت حيث يقول : " وقد روى لنا بعض الحوادث الطريفة عن قومه وأسرته فكذب فكرة أن الأفغان شعب سامى وتؤكد أنهم -

على العكس - أريون مثل سكان الهند ، ولكن أسرته نفسها عربية ، حافظت دائمًا على سنة اللغة العربية ، ثم تحدث عن التاريخ ، وقرأت عليهم قصيدتى " الريح والدوامة " التى ترجمها صابونجى للشيخ ترجمة إجمالية ، فقال إنه لوسمع أن فى العالم رجلاً إنجليزيًا يتعاطف حقيقة مع محن الهند لما صدق ، وحثنى صنوع على ترجمة القصيدة إلى العربية شعراً بطريقة جيدة على يدى " الرقام" تلميذ محمد عبده ، وقد استعرضت معه برنامجا رتبته لإعادة الحزب الوطنى فى مصر ، ثم تحدثت مع الشيخ حول مشروع إعادة الأزهر فى صورة جامعة حقيقية لجميع المسلمين ، فشرح لى أن الأزهر كان على هذه الصورة فى الماضى "(٣٢).

يلاحظ أن الحوار بين بلنت والأفغانى شمل قضايا عديدة هى : -

١- قضية حقيقة انتماء الأفغانى .

٢- قضية الاستعمار وضرورة الاستقلال .

٣- قضية تطوير الحزب الوطنى المصرى .

٤- قضية تطوير الأزهر .

وهى من القضايا التى ستحظى باهتمام الإمام محمد عبده خاصة قضية التحرر ومواجهة الإنجليز وقضية تطوير الأزهر . ولم يقتصر حوار الأفغانى للأوربيين على " بلنت" وحده ، بل دار حوار بينه وبين الفيلسوف الفرنسى رينان " الذى القى محاضرة بالسربون أتهم فيها الإسلام بالعداء للعلم والتقييد لحرية العلماء ، وجرد فيها العقل العربى من إمكانيات التفكير الفلسفى والمركب ... فرد عليه الأفغانى بمحاضرة طبعت فى كتيب خاص ، كما نشرتها صحيفة " ديب Debats " الفرنسية فى ١٩ مايو سنة ١٨٨٣ " (٣٣). وقد أعجب رينان بالأفغانى حتى قال عنه : " كنت أتمثل أمامى عندما كنت أخاطبه ابن سينا أو ابن رشد أو أحد من أساطين الحكمة الشرقيين " (٣٤).

وتعددت حوارات الأفغانى خلال رحلاته العديدة فى روسيا وألمانيا " غادر الأفغانى طهران فى ٩ شعبان سنة ١٣٠٤ هـ (مايو سنة ١٨٨٧ م) إلى مدينة ولادى بالقوقاز ، ومنها رحل إلى موسكو سعيا وراء تنسيق هذه الجهود ضد الاستعمار الإنكليزى فى الهند ومصر ... وفى موسكو التقى بصديقه الصحفى الروسى ، الذى كان قد تعرف به فى باريس " المسيو كاتكوف" مدير جريدة (موسكو) ثم سافر إلى بطرسبرج حيث عاش بها عامين نشرت له فيها

صحفها مقالات عن الاتحاد الإسلامي ضد بريطانيا واستعمارها ، واستقبله هناك القيصر، وسأله عن سبب خلافه مع الشاه ناصر الدين ؟ فقال الأفغاني : " إنه الحكومة الشورية ، أدعو إليها ، ولايراها الشاه ! " فقال القيصر :" الحق مع الشاه فكيف يرضى ملك أن يتحكم فيه فلاحوا مملكته ؟! فرد عليه جمال الدين قائلاً : اعتقد يا جلالة القيصر ، أنه خير للملك أنتكون ملايين رعيته أصدقاء له من أن يكونوا أعداء يترقبوا له الفرص ! " فلم يعجب القيصر هذا الحديث ، ونهض علامة الاذن للأفغاني بالانصراف ؟! " (٣٥)، لقد كانت رحلته إلى موسكو فرصة للتعرف على علماء الروس وفلاسفتهم وكبار ساساتهم ونشر في جرائدها المقالات الطنانة في سياسة الأفغان وتركيا وإنجلترا وكان لها أكبر دور في عالم السياسة ، كما زار ألمانيا وأقام في مدينة ميونيخ حيث واصل دعوته ونضاله .

وأخيراً يمكننا القول أن الأفغاني فتح دوائر الحوار مع الغرب ممهداً الطريق إلى تلميذه محمد عبده الذي قاله عنه : " إنه أعطاني حياة أشارك بها محمد وإبراهيم والأولياء والقديسين ، بينما أعطاني أبي حياة يشاركني فيها أخواي " على " و " محروس" .. وإنني أوتيت من لدنه حكمة أقلب بها القلوب وأعقل العقول !!! وإنني لوقلت : إن ما أتاه الله من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء لكنت غير مبالغ فكأنه حقيقة كلية ، تجلت في كل ذهن بما يلائمه ، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله !! ... (٣٦).

نعتقد أنه من الأهمية أن نعرج على أحوال مصر إبان عهد الخديوي اسماعيل كما عرجنا على عهد محمد على .. فالجو الفكري العام الذي صاحب عهد اسماعيل هو الإطار الموضوعي لرصد جهود الإمام محمد عبده وحواره مع الغرب .

مصر في عهد الخديوي إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩م)

تلقى إسماعيل علومه في فرنسا ، ثم أرسل من قبل سلفه ، في بعثات دبلوماسية إلى الفاتيكان وإلى بلاط نابليون الثالث . وإليه يعزى قوله أن مصر قطعة من أوربا ، وإتباعه لسياسة جده في جعل مصر بلدا عصريًا متقدمًا (٣٧). فقد سعى بعد أن تولى العرش إلى إدخال بعض النظم الحديثة على البلاد من خلال مجلس نيابي ونظام دستوري ومجلس للنظار .

ففي عام ١٨٦٦ أنشأ إسماعيل أول مجلس نيابي مصري على النمط الحديث وكان أعضاء هذا المجلس ينتخبون لمدة ثلاث سنوات ، ويتولى انتخابهم عمد ومشايخ البلاد في المديريات وجماعة الأعيان في القاهرة والاسكندرية ودمياط وكان عدد نواب كل مديرية يحسب

تعدادها، وكان هذا المجلس يجتمع شهرين في كل سنة فى القاهرة وكانت جلساته سرية وكان من حق الخديوى تعيين رئيس المجلس والوكيلين . وقد عقد هذا المجلس ثلاث أدوار انعقاد ثم اقيمت انتخابات جديدة ومجلس جديد سنة ١٨٧٠ بثلاث دورات انعقاد أيضًا وفى سنتى ٧٤، ١٨٧٥ لم يدع المجلس للانعقاد كما أجريت انتخابات ثالثة ومجلس ثالث من ١٨٧٦ إلى ١٨٧٩ (٣٩).

ان هذا الإجراء شكل من أشكال التأثر الإيجابى بأوربا ومحاولة من جانب إسماعيل للدخول فى عصر النهضة ، وهذا ما يؤكده حرص إسماعيل على إنشاء مجلس للنظار ، حيث أصدر فى ٢٨ أغسطس ١٨٧٨ أمراً بانشاء مجلس النظار وتخويله مسئولية الحكم ، عهد إلى نوبار باشا بتأليف الوزارة ، وقد حدد الخديو فى هذا الأمر مهام واختصاصات هذا المجلس وإطار عمله ، وهو يعد أول مجلس وزراء بالمفهوم الحديث :

١- هو هيئة مستقلة عن ولى الأمر تشاركه فى الحكم وتحمل المسئولية .

٢- أعضاء المجلس متضامنين فى المسئولية ، تؤخذ قراراته بالأغلبية .

رئاسة هذا المجلس من حقوق رئيسه وليس للخديو أن يرأسه (٤٠). ولكى تكتمل صورة البناء الدستورى حاول إسماعيل أن يجدد فى شكل النظام القضائى ، فاستبدل المحاكم التى كانت تعقدها القنصليات الأجنبية بمحاكم مختلطة التى كانت بوحدة قوانينها وأحكامها مثالاً احتذت به مصر عندما أنشأت محاكمها الوطنية ، أما القانون المدنى الذى تبنته مصر فى هذا العهد فقد أخذ من القوانين المدنية الأوربية سيما القانون الفرنسى (٤١).

أما عن الدستور . فقد حاول الخديوى إسماعيل وضع نظام دستورى على أحدث المبادىء العصرية وهو وإن لم يصدر به مرسومًا خديويًا إلا أن البعض درج على أن يطلق عليه " الدستور الأول " لأن الحكومة أرتضته دستوراً للبلاد ، وقدمته لمجلس شورى النواب لينال إقراره ، ولكن هذا الدستور لم يصدر نظراً لخلع الخديوى إسماعيل من الحكم (٤٢).

هذا عن الإصلاح الإدارى والسياسى ، أما عن حركة التعليم والنهضة الفكرية فمن أهم ملامحها :

١- العناية بالتعليم

تنقسم حركة التعليم فى عهد إسماعيل إلى خمسة أقسام :

الأول : المدارس الحكومية

عندما تولى إسماعيل العرش لم يكن فى مصر من مدارس سوى مدرسة ابتدائية ومدرسة تجهيزية ، والمدرسة الحربية فى القلعة ، مدرسة الطب والصيدلة والولادة ، وكلها بالقاهرة ، ومدرسة بحرية بالإسكندرية ، وكانت جميعها فى حالة سيئة ، وعهد اسماعيل بأمر إصلاحها إلى أدهم باشا . وأقبل ينشىء خلافها . فتأسست فى سنة ١٨٤٦ مدرسة رأس التين بجوار السراى الخديوية بالإسكندرية ، ومدرسة الناصرية بمصر ، وظهرت المدرستان بمظهر جديد لم يعهده معهد علمى من المعاهد السابقة وتجلتا - الأولى تحت إدارة ناظرها أحمد بك فتحى ، والثانية تحت إدارة ناظرها برعى أفندى - عنوان النظافة التامة والنظام الكامل ، وعلمت فيهما العربية ، والفرنساوية ، والإنجليزية والألمانية ، والجغرافيا ، والرسم الخطى ، والحساب العادى ، والحساب العالى ، والقرآن لغاية الفرقة الرابعة ، والتركية بدله من الفرقة الرابعة فما فوق واستمرت سياسة التوسع فى التعليم باعتباره المدخل الحقيقى للنهضة ففى سنة ١٨٦٥ ، تأسست ببنها فى سراى (عباس الأول) مدرسة ، ومدرسة أخرى ببنى سويف ، وغيرها بالمنيا ، وسادسة بأسيوط وحوت كلها نيفا وستمائة وواحد وثلاثين طالبًا .

وفى سنة ١٨٦٥ قرر إسماعيل إنشاء مدرسة للفنون والصنائع ، فوضع نوبار باشا نظامها بمساعدة فرنساوى يقال له " المسيو مونييه " وفتحت المدرسة أبوابها بالفعل فى عهد نظارة شريف باشا سنة ١٨٧٦ تحت إدارة فرنساوى خبير يقال له " المسيو إلواجى جون ".

وفى سنة ١٨٧٦ م أنشئت ثلاث مدارس صناعية غيرها وانشئت فى هذه المدة عينها فى العباسية مدرسة أولية ، ومدرسة إعدادية ، خلاف جملة مدارس عسكرية . وتلا ذلك إنشاء مدرسة هندسية ملكية كبرى عرفت باسم " المدرسة البوليتكنيك" وأحضرت إليها الأساتذة من فرنسا ومن بينهم " المسيو جليون دالجلار " صاحب الرسالات الممتعة عن مصر ما بين سنة ١٨٦٥ - ١٨٧٥ م . وعهد بمساعدتهم إلى أساتذة مصريين ، من الذين تعلموا بفرنسا على نفقة الحكومة ، وكانت المجانية أساس التعليم . واتسعت دائرة الاهتمام بانشاء المدارس الحكومية وتبع ذلك تعدد البعثات العلمية من أوربا وإليها .

ومن أبرز مظاهر الاهتمام بالتعليم إنشاء أول مدرسة مصرية للبنات أنشأتها الأميرة تشسما آفت خانم أفندى زوجة (إسماعيل) الثالثة ، بايعاز وتشجيع من الخديوى ، على نفقتها الخاصة ، وبشجاعة أدبية نادرة ، لاعتبار العالم الإسلامى عملها هذا بدعة غير ممدوحة، وقد فتحت المدرسة أبوابها للطالبات فى ربيع سنة ١٨٧٣ ، وجعلت المدرسة داخلية ،

واستدعيت إليها البنات من جميع طبقات الأمة ، بلا تمييز مذهبى . ولما اشتد الإقبال على هذه المدرسة أصدر الخديوى إسماعيل أمراً إلى إدارة الأوقاف لإنشاء مدرسة أخرى للبنات وكان التعليم فى كلتا المدرستين - ومدته خمس سنوات - مثله فى مدارس أوربا التى من نوعها .

الثانى : المدارس التى أنشأتها الطوائف الشرقية غير المسلمة منها

١- مدارس الأقباط الأورثوذكس . فقد اهتم الأنبا كيرلس الرابع ، الملقب عندهم (الأنبا كيرلس الأكبر محيى العلوم والمدارس) وبلغت مدارس هذه الطائفة فى عهد إسماعيل ، اثنتى عشرة مدرسة بالقاهرة وواحدة بمصر العتيقة وواحدة بالجيزة ومدرستان بالإسكندرية ، وذلك بخلاف مدرسة إكليريكية بالعاصمة ،وقد كان للأقباط فضل السبق فى إنشاء مدارس البنات فانشأوا مدرستين إحداهما فى حارة السقايين والأخرى بجانب الأزبكية .

٢- مدارس الروم الأرثوذكس : كان لهما فى عصر إسماعيل مدرستان للبنات والبنين وأصبح لهم فى الإسكندرية مدرستان للبنات والبنين .

٣- مدارس الروم الكاثوليك : كان لهم مدرسة واحدة بالإسكندرية .

٤- مدارس الموارنة : كان للموارنة ثلاث مدارس ابتدائية بالقاهرة .

٥- مدارس الأرمن : كانت لهم مدرسة واحدة .

٦- مدارس اليهود : لقد اهتم اليهود اهتمامًا كبيراً بانشاء الكتاتيب والمدارس بمصر والاسكندرية للبنين والبنات وعرفت جهود كل من : بنيامين أدزى ، ومبارك ملكى ، وإبراهيم كوهين، وشموتيل أشير ، وبروسبر أوزيما .

الثالث : المدارس التى أنشأتها الجاليات الغربية : وهى قسمان الأول : قسم خاص بمعاهد الأخويات والرهبنات والإرساليات المسيحية ، كاثوليكية كانت أم بروتستانتينية .

الثانى : قسم خاص بالمعاهد المدنية البحتة .

وقد لعبت هذه المدارس بقسميها دوراً عظيمًا فى الارتقاء بالتعليم ونظمه وشجعت الانفتاح على العلوم العصرية كما كانت تدرس فى الغرب وعلمت أجيال كثيرة اللغات الأوربية المتعددة.

وقد تولد عن تلك الحركة التعليمية نهضة معارف وأفكار كانت من أكبر مسببات تطورات المستقبل .

ومن أبرز مجهودات الخديوى إسماعيل فى مجال العلوم والفنون والآداب .

* إنشاء المتحف المصرى الذى عهد إسماعيل بابرازه إلى الفرنساوى الشهير ماربيت باشا، ووضع تحت تصرفه العمال والنقود على ما يريد .

* المكتبة الخديوية ، وهى من أكبر مظاهر اهتمام إسماعيل باحياء العلوم والمعارف فى البلاد ، وقد شملت العديد من المخطوطات بالعربية والتركية والفارسية .

* دار الاثار العربية : أصدر إسماعيل أمره بانشائها فى سنة ١٨٦٩ وكلف بذلك فرنسى باشا رئيس هندسة الأوقاف وكان غرضه منها جمع ما كان مبعثراً فى المساجد وغيرها من الاثار العربية والإسلامية .

* الاهتمام بدار الطباعة وتنشيط الصحافة والجمعيات العلمية والخيرية والأدب على أنواعه فى سائر الأقطار العربية [٤٢] .

* دار الأوبرا ، فكانت مظهراً من مظاهر الحضارة تشبها بأوربا وقد لعبت دوراً خطيراً فى إثراء الفنون .

هذه صورة للجو العام فى العصر الذى عاش فيه محمد عبده ، ومما لاشك فيه أن هذه الحالة الثقافية والفكرية قد انعكست على دعوة محمد عبده ، وجعل دائرة الحوار مع الغرب تتسع من خلال الإحتكاك بالعلوم والآداب والمعارف وتعلم اللغات الأوربية .

وبالتأكيد فان دور محمد عبده يعظم كثيراً ويتفوق على تأثير أستاذه الأفغانى كما سيتضح بعد قليل .

ثالثًا : محمد عبده وثورة الفكر

لقد تشكلت شخصية محمد عبده الفكرية نتيجة للعديد من المؤثرات حيث أنه " يمتلك ناصية ثقافة تتألف من عناصر مختلفة ، وهو ما يعتبر استثناء بين شباب الأزهر فى ذلك العصر ،'كانت لديه معرفة نظرية بالإسلام ، وكذلك ممارسة الحياة الصوفية على يد الشيخ درويش ، ودراسات مختارة فى الأزهر الذى التحق به عام ١٨٦٦ م حيث درس فلسفة ابن سينا، وأطلع منذ عام سنة ١٨٧١ بتوجيه من الأستاذ الأفغانى على تاريخ الإسلام والمسألة الشرقية ومشكلات الحياة الدولية والأوضاع السياسية والفكر الأوربى ، كذلك فان اللغة

الفرنسية التى درسها أثناء ذلك أتاحت له الفرصة لدراسة " ديكارت" و " ليبنتز" و " ماسك نوردو" و " رينان" و " تين" و " جيبون" و " فريزر" و " بسترمارك" وغيرهم ولقد كان هذا التكوين وراء بروز شخصية الإمام وحركته الثورية التى لم تهدأ " فلم يكل يوما عن الفكر والعمل منذ شبابه الباكر إلى أن أصبح شيخا اقترب من الستين كما قال قاسم أمين : "كان يطالع ، ويتعلم ، ويحرر " الوقائع المصرية " ويلهم الثورة العرابية ، وينشر دعوة " العروة الوثقى " ويشتغل بالقضاء فى المحاكم ، ويعلم فى الأزهر ويصدر الفتاوى فى الشئون الدينية والاجتماعية ، ويجلس فى جلسات مجلس شورى القوانين ، وفى مجلس الأوقاف الأعلى ، ويشرف على أعمال الجمعية الخيرية الإسلامية ، ويضع مشروعات الإصلاح للأزهر وللمحاكم الشرعية ، ويؤلف الرسائل الدينية ، وينشر المقالات الفلسفية ، ويفسر القرآن الكريم ، ويدافع عن الإسلام ويرد على منتقديه ، ويراسل علماء المسلمين ويصادف أفاضل الغربيين وينفق ماله على الفقراء والمحتاجين ويسعى إلى البر وإغاثة المنكوبين (٤٥).

إن مثل هذه الشخصية التى هى نموذج من النماذج الإنسانية الرشيدة التى تؤثر العطاء والبذل والتضحية والفداء ، وتسعى لرفعة الوطن والأمة ، وقد شهد بذلك تلميذه وصديقه السيد محمد رشيد رضا حيث قال : " إنه سليم الفطرة ، قدسى الروح ، كبير النفس وصادف صوفية نقية زهدته فى الشهوات والجاه الدنيوى وأعدته لوراثة هداية النبوة فكان زيته فى زجاجة نفسه صافيًا يكاد يضيىء ولو لم تمسسه نار " .

وقال أيضًا : " إن هذا الرجل أكمل من عرفت من البشر دينا وأدبًا ونفسًا وعقلاً وخلقًا وصدقًا وإخلاصًا ، وإن مناقبه ما ليس له فيها ندولا ضريب ، وإنه لهو السرى الاحوذى العبقرى ، وقال : "إننى وأيم الحق لم أطلع له عمل إلا الحقيق بلقب المثل الأعلى من ورثة الأنبياء " ، وقال : "إننى وأيم الحق لم أطلع له على عمل ينافى العفة والنزاهة ولا الورع ولا الشرف ولاهفوة تدل على كامن حقد أو حسد ، فهو أكمل من عرفت من البشر ، ومن أطلع على دخائل كثير من المشهورين بالعلم والتقوى أو الحكمة والفلسفة أو تاريخهم الصحيح رأى كثيراً من العجر والبجر ، فما قولكم فى زعماء السياسة وعشاق الرياسة " (٤٦).

كان محمد عبده صاحب هذه الأخلاق من أبرز رواد الفكر المصرى الحديث وعلم من أعلام الثورة على الجمود والتقليد ، وقائد ثورة التجديد وقد كان صاحب رسالة حمل أمانتها وأنطلق فى كل الاتجاهات يعمل على تحقيقها فى كل موقع شغله وفى كل بلد نزل فيه ومع كل فريق من أهل العلم والحكمة " وبالجملة لم يدخر جهداً فى أداء الرسالة الأخلاقية التى رأى

وجوب الأضطلاع بها ، تحقيقًا للتجديد الديني والإصلاح الاجتماعي ، وأنفق حياته داعيًا إلى الحق ، جادًا في فعل الخير ، حريصًا في هذا كله على أن يضع شخصه وعلمه وتجربته في خدمة المجتمع ، وكان الرجل في حياته كلها طلعة واعيًا ، حر الفكر ، واسع الأفق ، كان على بينة من حضارة الشعوب الحديثة وتاريخ الشعوب القديمة ، وكان محيطًا بأهم ما تنتجه قرائح المفكرين الغربيين ، وكانت له آراء ممحصة عن سلوك الناس وأخلاقهم ، وكان يعرف كيف يقدر الأشخاص ويزن الأحداث ، وقد استكمل ثقافته المتينة برحلات عديدة في أفريقيا وأوربا وكان يحلو له في كثير من الأحيان أن يقول إنه في حاجة إلى هذه الرحلات " لتجديد نفسه " (٤٧).

لقد آمن الرجل بضرورة الثورة ضد التخلف والاستعمار ، وكان رائدًا في استنهاض الهمم الخاملة ، وفي دفع المسلمين لكي يثوروا على واقعهم المتخلف وعلى هذا يعد الإمام محمد عبده بداية مرحلة جديدة في مسيرة النهضة المصرية الحديثة (وهي المرحلة التي عاصرت - تاريخيا - الوجه المتمدن لعهد إسماعيل من ناحية ، والتي عاصرت - تاريخيا كذلك - التفجر الثوري للانتفاضة العرابية أي أنها المرحلة التي توافق فيها الفكر والعمل والنظر بالتطبيق ، والمبادىء مع " الواقع" (٤٨). لقد انطلق بدعوته محاولاً صياغة هذه الدعوة الثورية في إطار ديني تجديدي " لقد رفض الإمام العودة إلى التراث القديم ودعا إلى التركيز على الجوانب التي يمكن أن تتلاءم مع العصر ، بعبارة أخرى دعا الشيخ محمد عبده إلى إحياء التراث الإسلامي وتطويره ، مؤكدًا أنه يستطيع أن يكون هو النموذج الحضاري المتطور القادر على مجابهة تحديات العصر " (٤٩).

حاولت دعوة محمد عبده أن تستوعب قضايا العصر " وتصبها في قالب إسلامي مميز يمكنها من مواجهة تحدى الحضارة الغربية ، لذلك فقد رفض محمد عبده الاتجاه القائل باقتصار الدعوة للتجديد والإحياء داخل الإسلام ذاته دون مرعاة أو اهتمام بالمؤثرات الخارجية إدراكًا منه لمثالبها المتمثلة في إهمال التطورات التاريخية ، وتغير الظروف التي يمر بها المسلمون ، وكذلك لكونها تجعل المجتمع الإسلامي منغلقًا على نفسه ، غير مدرك لأبعاد رسالته في الدعوة الدائمة لدين الله بين شعوب الأرض .. وعلى الرغم من أن نظرة محمد عبده للتطور والتغيير جعلته يدعو للأخذ عن الحضارة الغربية وفق ميزان إسلامي واضح ، إلا أن ذلك لم يكن يعني أنه يحمل روحًا انهزامية تسلم بقوة الحضارة الغربية وضعف الحضارة الإسلامية ، حيث كان يدرك أن الحضارة رصيد إنساني ضخم أسهم فيه المسلمون بنصيب وافر، ولابد من

أن يواصل المسلمون استفادتهم من هذا الرصيد ويسعوا للمساهمة فيه بالمزيد ، ولاينبغى أن يديروا أظهرهم لهذه الحضارة لا لشيء لأنها لبست ثوبًا غربيًا ، كما أن الاسلام يتميز على غيره من الديانات بشموله كافة المقومات الحضارية ، وهى أمور تحتاج إلى العقل والتفكير فى فهم أصوله ، وأنه - أى الاسلام - بذلك يتواءم مع متطلبات العصر ولايتعارض مع المدنية الحديثة ، وأن المسلم بوسعه أن يضع إطارا دينيًا لمجتمع عصرى"(٥٠).

إن هذه النظرة المستنيرة إلى طبيعة العلاقة بين الثقافت والجسور الممتدة بين التيارات الحضارية هى قاعدة التلاقى بين حضارة الشرق وحضارة الغرب ، لقد حاول الإمام محمد عبده " أن يثبت أنه ليس هناك تعارض حتمى بين الإسلام ومبادىء الحضارة الحديثة فانه لم ير إمكانية نقل كل مبادئها ومظاهرها ، فقد أدرك بثاقب بصره ، أنه يستحيل تقليد الحضارة الأوربية ، أو نقلها فى العالم العربى والإسلامى ، لسبب بسيط مؤداه أن وراء هذه الحضارة الأوربية نظرية فكرية شاملة ونظامًا اجتماعيًا ، يختلف عن أسس المجتمع الإسلامى وتفكيره، وفى ضوء هذا قرر الإمام : "سيكون على الإسلام أن يهذب المدنية الحديثة وينقيها من أوضارها وستكون من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله " .

المهم فى ذلك كله أن محمد حاول فى إطار مشروعه الفكرى التجديدى الذى هدف منه إلى إثبات قدرة الإسلام على المواءمة بين الإسلام والعصر الحديث أن يثبت ثلاثة أمور :

١- إن الدين ليس عقبة أمام التطور ، غير أن نقل مظاهر الحضارة الأوربية ينبغى أن يتم فى إطار يحافظ على الدين الإسلامى .

٢- إن الإسلام كفكر ليس منبت الصلة بالواقع ، وأنه يستطيع أن يقود الحياة الاجتماعية ويطورها . ومن ثم فلا تناقض بين الدين والعلم .

٣- إن الإسلام قادر على التصدى للتيارات المناهضة له ، وللآراء العلمانية التى تحاول عزل الدين عن المجتمع " (٥١).

وليس غريبًا أن يشن الاستاذ الإمام هجومًا عنيفًا على هؤلاء الذين يحاكون الغرب ويأخذون عنه أخذاً سطحيًا عاريًا عن الفطنة وبعد النظر ، حيث يقول : " إن أرباب الأفكار منا الذين يرمون أن تكون بلادنا وهى هى ، كبلاد أوربا - وهى هى - لاينجحون فى مقاصدهم ، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح ، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح ، فلايمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ، ورجع الأمر إلى أسوأ

مما كان " وقال أيضًا : " إن الذين يرمون الخير الحقيقى لوطنهم ، يجب أن يوجهوا إهتمامهم إلى اتقان التربية ونشر التعليم ، إذ أن إصلاح نظم التربية والتعليم فى البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً .. ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم، سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ كبيراً ، فهم يبدأون بما هو فى الحقيقة نهاية تطور طويل المدى ... ويظهرنا تاريخ الدول الأوربية العظيمة على أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناء شديداً ، وضحت تضحيات عظيمة ، ومع هذا فلا تزال تلك الدول بعيدة عن الغاية التى ترمى إليها ، فان الدول الأوربية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها ، وأدى الصراع الحربى والاقتصادى بينها إلى تطور الفكر فيها ، " ولو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوربى لرأينا أسباب التقدم يجمعها بسبب واحد ، وهو إحساس نفوس الأهالى بآلام صعبة الاحتمال من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب ... وهذا الإحساس هو الذى دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام فطلبوا لذلك أسبابًا متنوعة " (٥٢). وعلى هذا النحو يؤكد الأستاذ الإمام أن التقدم الحقيقى يتحقق من خلال معاناة الشعوب الراغبة فى تحقيق التقدم ، على الشعوب أن تسعى سعيًا منظمًا لتحقيق رسالة التقدم ، لأنها وحدها هى القادرة على صنعه بوعى ويقظة وتأمل وإعمال عقل ، ويحذر الأستاذ الإمام من التقليد الأعمى قائلاً : " إننا نخشى لو تمادينا فى هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون إنتقالنا عنها على وجه تقليدى أيضًا فلا يفيد " (٥٣). والطريق الصحيح والمنهج القويم هو التنوير وإيقاظ الوعى العام ، وقد كتب الشيخ الإمام فى الوقائع المصرية سنة ١٨٨١ ما نصه : " الحكمة أن تحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة فى عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لاتبعد عنها بالمرة ، فاذا اعتادوا طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج ، حتى لايمضى زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لايشعرون ، أما إذا وضع لهم من الحدود مالم يصلوا إلى كنهه ، أو كلفوا من العمل ما لم يعهدوه ، أو خولوا من السلطة مالم يعودوه ، رأيتهم يتحفظون فى السير بخفاء المقصود عنهم ، وضلال الرأى فيما لم يكن يمر على خواطرهم ، فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك " (٥٤).

إن ثورة الفكر عند الشيخ الإمام على هذا النحو كانت تتسم بالهدوء والتدرج والتعقل وعدم الاندفاع والتهور ، ونعتقد من جنبنا أن هذه الثورة قد أثمرت ثماراً فاقت ثورة الطهطاوى والشيخ جمال الدين الأفغانى ، ومن ثمارها الأكيدة تلك المدرسة الفكرية التى انتظم فى عقدها عدد كبير من التلاميذ والأنصار قادوا حركة التحرر الفكرى بعد وفاة الشيخ الإمام محمد عبده .

رابعًا : مدرسة الأستاذ الإمام الفكرية وتلاميذه

كان الإمام موضع احترام وتقدير الوطنيين من المصريين وغيرهم وتعدد أصدقاؤه فى الشرق والغرب أما أصدقاؤه من المصريين فكانوا من عظماء القوم وكبارهم ومن أصدقائه : حسن باشا عاصم ، وحسن باشا عبد الرازق ، والشيخ أبو حظوة ، وقاسم بك أمين ، وحفنى بك ناصف ، وحافظ إبراهيم ، والشيخ عبد الكريم سليمان . وغيرهم .

وقد " التفت الشبيبة حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الغنية أقدر الناس على إثارة الشباب لتحقيق المبادىء العالية ، وحفزه إلى بذل الجهود ، لتوخى الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء ، وتصفية القلوب من زيغ المعتقدات . واستطاع الإمام أن يطبع فى نفوس معاصريه أعمق الاثار لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يبث فى نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ومواصلة السعى وإتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة " [٥٥]. رجل على هذا النحو من الصدق والقدرة على تحمل الأمانة والمسئولية وعلى هذه الدرجة من الوعى بالمرحلة التاريخية التى يعايشها من الضرورى أن يلتف حوله الحواريون والأنصار والتلاميذ ... ومن أبرز تلاميذه فى مصر :

١- قاسم أمين : لقد أهتم الإمام بقضية المرأة وحرص على إبراز حقيقة الاسلام فى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق ولا أدل على ذلك من فتواه حول تعدد الزوجات [٥٦] . ثم حرصه على تثقيف الفتيات المسلمات تثقيفًا يعينهن على المساهمة فى نهضة بلادهم .

ومما لاشك فيه أن آراء قاسم أمين ودعوته لتحرير المرأة كانت امتداداً لآراء الاستاذ الإمام، وإن كان قاسم أمين أكثر جرأة من أستاذه فى هذا المجال .

٢- سعد زغلول : لقد كان سعد زغلول من أبرز تلاميذ محمد عبده فى مصر ، وقد ارتبط التلميذ بأستاذه برباط قوى ، يظهر هذا بوضوح فى رسائله لأستاذه والتى تنم عن حب واحترام وتقدير من سعد زغلول للإمام محمد عبده " توثقت علاقة سعد بالشيخ محمد عبده ، حتى كاد يستغنى عن سواه من المشايخ ، وقد عبر عن رأيه فيه بقوله : " إن الذى كان يحضر دروسه فى الأزهر لايسعه إلا أن يحتقر دروس سائر العلماء فيه " .. ويستدل على تقدير سعد للشيخ محمد عبده ودينه له بالأستاذية من رسائله التى كان يرسلها له إلى بيروت عندما نفى إليها فى أعقاب الثورة العرابية ، فقد كان يستهلها بـ " مولاى الأفضل " و " والدى الأكمل" ويوقعها بـ " ولدكم " أو " صنيعكم " وكان يعتبره إمام البلاد " إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك ومحبها الصادق وإن لم تعرف قدرك [٥٧] .لقد جمع بين الاثنين الانتماء للأزهر والنضال الوطنى، وقد شهد اللورد كرومر للإمام وتلاميذه بالوطنية الصادقة والعمل الجاد من أجل تحقيق النهضة والاستقلال الوطنى حيث يقول : " ... إلى جانب أولئك الذين كانوا يجعلون الوطنية حرفة لهم هنا لك فريق من المصريين ، يزيد عددهم عامًا بعد عام ، ولم ينوه الناس بهم إلا قليلاً : هؤلاء أنصار الشيخ محمد عبده .إنهم لايقلون وطنية عن غيرهم ممن ينتمون إلى مدرسة تختلف عنهم فى مذهب النظر ومنهج العمل ... لقد تبينت من طول اتصالى بهم أن هدفهم إصلاح النظم الإسلامية دون المساس بالدعائم التى تقوم عليها العقيدة إنهم وطنيون حقيقيون ، بمعنى أنهم يعملون جادين لخدمة إخوانهم فى الوطن والدين على إنهم لايمتون بصلة إلى الجامعة الاسلامية ويجاهدون لإشراك بلادهم فى تقدم المدنية الأوربية وعندى أن الرجاء العظيم فى ازدهار القومية المصرية ، بأقوى معناها وأقربه إلى الواقع معقود على أنصار هذه المدرسة " [٥٨]. ولا شك أن سعد زغلول يأتى على رأس هذه المدرسة .

٣- الشيخ الأحمدى الظواهرى : اسندت إلى الشيخ مشيخة الأزهر سنة ١٩٢٩ ، ولقد ردد تعاليم الأستاذ الإمام فى كتابه " العلم والعلماء " الذى طبع لأول مرة سنة ١٩٠٤ فى طنطا . ويأتى الاهتمام بضرورة تطوير التعليم فى الأزهر وفقًا لحاجات العصر ، وتقدم المعرفة ، ودعوة المسلمين - كما جاءت فى تعاليم الأستاذ الإمام - إلى أن يأخذوا لاعن الغرب فحسب، بل عن الصين واليابان أيضًا ، وقد أرسل الشيخ الظواهرى البعوث المصرية إلى بلاد الصين ، والحبشة والكنغو وغيرها لنشر الإسلام وتمكين تعاليمه فى نفوس الناس هناك . وكذلك خصص العديد من المنح الدراسية لأبناء هذه البلاد للتعليم فى مصر [٥٩]. ، وهنا يبرز الأثر القوى للأستاذ الإمام فى تلاميذه .

٤- الشيخ مصطفى عبد الرازق : كان الرجل من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته ، فقد جمع بين القديم والحديث والإسلامى .. وغير الإسلامى ، والشرقى والغربى .. ظل الرجل وفيا لروح أستاذه حريصًا على تطبيق تعاليمه .. وكان مصطفى عبد الرازق ، صاحب رسالة من أجل الرسالات هى رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب (٦٠).

وبالجملة فقد أمتدت الجسور المعرفية بين الأستاذ الإمام وتلاميذه كى تحافظ على الهوية الذاتية وفى ذات الوقت تنفتح على الآخر دون أى إحساس بالدونية ، وتحقيق التواصل الحضارى من خلال الحوارات العديدة التى شارك فيها من التلاميذ لطفى السيد ومصطفى عبد الرازق ، ثم جيل عثمان أمين ، وذكى نجيب ، وأبو ريدة .. وغيرهم من التلاميذ والأتباع .

أما عن تلاميذ الإمام فى العالم الإسلامى فنذكر منهم :

١- رشيد رضا .... صاحب المنار فى سوريا .

٢- محمد شرف الدين .... فى تركيا .

٣- محمد بن الخوجه .... فى الجزائر .

٤- زكاء الملك .... فى إيران .

ومن العجيب أن أثر الأستاذ الإمام فى أنحاء العالم الإسلامى امتد سنوات طويلة بعد وفاته من خلال مجلة المنار وترجمة رسالة التوحيد إلى العديد من اللغات .

خامسًا محمد عبده والغرب

لقدكان من أبرز مهام الأستاذ الإمام لتثبيت أركان دعوته وتحقيق أهداف رسالته الحوار مع أعلام الفكر الأوربى مثل " جوستاف لوبون " و " هربرت سبنسر " و " تولستوى " كما توطدت بينه وبين " ولفرد بلنت " صداقة وطيدة منذ عهد مبكر ، وكذلك إعجابه الشديد بـ " تولستوى " وقدم إلى مصر المستشرق الإنجليزى " إدوارد براون " ليشهد دروس الأستاذ الإمام فى الأزهر. كما تأتى ردوده على " رينان " و " هانوتو" لتؤكد على امتلاكه لروح الحوار البناء وحرصه على تصحيح صورة الإسلام فى أذهان الأوربيين .

وسوف نحاول إبراز قضايا الحوار مع هذه الشخصيات العالمية من خلال ردوده وفتاواه ورسائله المتبادلة بينه وبينهم .

١- محمد عبده و ولفرد بلنت

عرف " بلنت " محمد عبده طوال ما يقرب من ربع قرن ، وربطت بينهما صداقة روحية تركت أثر فى كل منهما ، وظلت موصولة حتى وفاة محمد عبده سنة ١٩٠٥ ، وكان لها أثر كبير على " بلنت " نفسه اعترف به فى أكثر من مناسبة ، لاسيما فى تقديمه لكتابه المشهور فى العربية " التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزى لمصر " فلولا محمد عبده وتوجيهاته ما ظهر ذلك الكتاب على النحو الذى ظهر به فى طبعته الثانية المزيدة والمنقحة ، يقول بلنت فى مقدمته لهذه الطبعة التى ظهرت سنة ١٩٠٧ أى بعد نحو سنتين من وفاة صديقه أنه راجع الطبعة الأولى (ظهرت سنة ١٨٩٥) مع محمد عبده سنة ١٩٠٤ وكانا يلتقيان كل يوم لهذا الغرض فيتناقشان فى التاريخ القريب وأحداثه ويضيف بلنت عن محمد عبده : " وحول هذا الموضوع كثيراً ما تحدث إلى مبديا أسفه على عدم وجود فراغ عنده يمكنه من إكمال تاريخه (لهذه الأحداث) وحين حدثته عن مذكراتى حثنى بقوة على نشرها ، إذا لم يكن بالإنجليزية ، فبالعربية - عن طريقه - على الأقل ، وتعهد بمراجعتها معى ومطابقة ما يتصل منها بما يعلمه على الحقيقة ، وقد كنا صديقين شخصيين وحليفين سياسيين منذ يوم زيارتى الأولى لمصر تقريبًا . وهذه الصداقة التى جمعت بين الرجلين ساهم فى توطيدها عوامل كثيرة منها تبنى بلنت للقضية المصرية ودفاعه عنها ، وشخصية محمد عبده التى تجمع بين العلم والحكمة والشجاعة فى الحق ، ولقد عبر بلنت عن هذه الصداقة بقوله " أجد ورقة بين أوراقى تشير إلى تاريخ ٢٨ يناير سنة ١٨٨٣ ، ففى ذلك اليوم صحبنى لأول مرة عالم (أزهرى) متحمس إلى البيت الصغير الذى يقيم به محمد عبده فى حى الأزهر ، وأعد ذلك اليوم بصفة خاصة - علامة مميزة فى حياتى ، لأنه شهد مولد صداقة استمرت حتى الآن (١٩٠٤) نحو ربع قرن لواحد من خيرة الرجال وأكثرهم حكمة وطرافة ، ويجب ألا يظن أحد أن استخدامى هذه الكلمات فى وصفه يعنى أنها تشكل حكمًا مجاملاً أو مبالغًا ، فانى أبنى حكمى على معرفة شخصيته التى اكتسبتها فى ظروف شتى وفى مناسبات شديدة الصعوبة والقسوة ، كعلم دينى أولاً ثم كزعيم لحركة إصلاح اجتماعى ومثقف على رأس ثورة سياسية ، ثم كسجين فى أيدى أعدائه ، ومنفى فى أراضى أجنبية عدة ، وبعدها عرفته حين وضع طوال سنوات تحت مراقبة الشرطة فى القاهرة عندما انتهت مدة نفية ، ثم حين أسس لنفسه فى بلده نفوذاً بفضل رجاحة عقله وشخصيته المعنوية [٦٢]. ويواصل " بلنت" إظهار حبه وإعجابه لمحمد عبده ومدرسته التى تبنت قضية الإصلاح الاجتماعى من كل نواحيه وزواياه ، فيقول : " وبمساعدة محمد

خليل " الذى كان يعرف قليلاً من الفرنسية ويعاوننى فى عربيتى غير الكافية
محمد عبده " معظم المسائل الذى سبق أن ناقشتها مع تلميذه " خليل ومن الأ
قبل مغادرتى القاهرة (سنة ١٨٨١) معرفة واسعة بأراء مدرسة الفكر الإسلا
يتبعانها ومخاوفهما من الحاضر وآمالهما فى المستقبل ، وقد سجلت هذا كله
كتاب نشرته فى أواخر تلك السنة بعنوان " مستقبل الإسلام" وأكد الشيخ محـ
نقطة أن ما يحتاجه الكيان السياسى الإسلامى ليس مجرد الإصلاحات وإنما الإ
الصحيح ، وفيما يتعلق بمسألة الخلافة اتفق رأيه فى ذلك الوقت مع رأى مـ
المستنيرين فى ضرورة إعادة إقامتها على أساس روحى أكيد ، وشرح لى كيفية
الشرعية لسلطة الخلافة تتيح حافزاً للتقدم الثقافى ، وأن قليلين ممن حملوا لقـ
على مدى قرون هم الذين يستحقون القيادة الروحية للمؤمنين ، فبيت آل عثمان
طوال مائتى سنة ولم يعد يطالب بأى ولاء خارج حق السيف ، وقد كانوا ولايزا لم
المسلمين وأقدرهم على خدمة الصالح العام ، ولكن مالم يتحمسوا لأخذ وضعهم
يسعى الناس شرعًا إلى أمير مؤمنين جديد ، ولاشك أن الأمر يتطلب أساسًا جـ
الاستعجال من أجل الحاجات الروحية للمسلمين ، وفى هذا كله كان ثمة نغـ
تعبيره عن آرائه المقنعة للغاية بما تحمله من حكمة عملية " [٦٣]. لقد شـ
موضوعات وقضايا عديدة منها ما يتعلق بالدين ومنها ما يتعلق بالإصلاح و
بالخلافة ، وقدكان محمد عبده فى رؤيته لهذه القضايا معتدلاً واعيًا مستنيراً يـ
تجمع بين الإصلاح الاجتماعى والإصلاح السياسى .

وتتواصل حلقات الحوار بين بلنت ومحمد عبده ويتبادلان الرسائل ويطرح
الآخر آرائه حول القضية المصرية وضرورة جلاء الإنجليز ، ومن الجدير بالذكـ
يقتصر على المسائل السياسية والاجتماعية بل تناول أيضًا مسائل فى الإلهيـ
ذلك ما نشر فى مجلة كوكب الشرق فى ١٠ سبتمبر سنة ١٩٣٢ من مذكرات
الحوار فى أغسطس سنة ١٩٠٣ ، وهذا نصه :

"بلنت : هل تعتقد أن لله قوة العلم والإدراك ، وأنه يعلم أنـك
موجود ؟ ثم ألا ترى أن مثل هذا العلم هو الذاتية ؟ .

الشيخ عبده : نعم إنه يعلم .

بلنت : إذا كان يعلم ذلك ، فانه يعلم أنك طيب وأننى خبيث ؟

الشيخ عبده : نعم .

بلنت : وهو مسرور منك وغير مسرور منى ؟

الشيخ عبده : إنه يقر ولايقر .

بلنت : وهو يقربك اليوم لأن أعمالك طيبة ، ولايقربك غداً لأن أعمالك أصبحت خبيثة ، أفلا ترى أن هذا التغيير ، أو التحول من الإقرار إلى عدم الإقرار خاص بالشخصية . الذاتية) ؟

الشيخ عبده : إن الله يعلم كل شىء فى كل وقت، فليس عنده اليوم ولاعنده الغد، ومن أجل ذلك فهو لايتغير ، فعلمه بجميع الأشياء علم سرمدى لايتغير وإنى أسمى هذا وجودا لاشخصية .

بلنت : والمادة ؟ أليست هى أزلية أيضًا ؟ أم الله هو الذى خلقها ؟ إذا كان هو خلقها فيكون قد أحدث تغييرا ؟ أليس كذلك ؟

الشيخ عبده : إن المادة أزلية أيضًا كما ، أن الله أزلى " [٦٤].

هذا الحوار يطرح مسألتين من المسائل الفلسفية التى شغلت المتكلمين والفلاسفة وهى مسألة الصفات الإلهية ومسألة قدم العالم وحدوثه وأنا أشك فى قول محمد عبده " أن المادة أزلية كما أن الله أزلى " ذلك أنه متكلم وليس فيلسوفًا ولم يقل أحد من المتكلمين بقدم المادة. ثم إنه يثبت لله الخلق فكيف يقول بالقدم .

٢- بين سبنسر والإمام محمد عبده

أعجب الإمام محمد عبده بالفيلسوف الإنجليزى " هربرت سبنسر " ومن مظاهر هذا الإعجاب ترجمة كتابه عن " التربية" إلى اللغة العربية ، وزيارته فى " برايتون" بانجلترا زيارة تحدث معه فيها أحاديث فلسفية عن : الله ، والعالم ، وطغيان المادة وحكم القوة الغاشمة فى الغرب [٦٥]. ومن خلال هذه المناقشة لمس الأستاذ الإمام آثار الفلسفة المادية فى حضارة الغرب فأشفق من عواقبها على بنى الإنسان وزادته اعتقاداً بضرورة الدين لصلاح النفوس البشرية وهداية الأمم فى حياتها الاجتماعية [٦٦]. وقد دار الحديث بينهما فى ١٠ أغسطس سنة ١٩٠٣ . وقد جاء الحديث على النحو التالى :

سبنسر : هل زرت انكلترة قبل هذه المرة ؟

الإمام : نعم .. زرتها منذ عشرين سنة .

سبنسر : كيف وجدت الفرق بين الإنكليز اليوم والإنكليز منذ عشرين سنة ؟

الإمام : إننى زرت هذه البلاد فى المرة الأولى لغرض سياسى خاص ، وهو البحث مع رجال السياسة فى مسألة مصر والسودان عقب الاحتلال البريطانى ، وأقمت أيامًا قليلة لم يتعد عملى فيها ما جئت لأجله ، وقد ألمت بها الآن منذ أيام فلم أدرس حالة الناس .. وإنما يجب أن آخذ عنك ذلك .

سبنسر : إن الإنجليز يرجعون القهقرى، فهم الآن دون ما كانوا عليه منذ عشرين سنة.

الإمام : فيم هذه القهقرى ، وما سببها ؟

سبنسر : يرجعون القهقرى فى الأخلاق والفضيلة ، وسببه تقدم الأفكار المادية التى أفسدت أخلاق اللاتين من قبلنا ، ثم سرت إلينا عدواها فهى تفسد أخلاق قومنا ، وهكذا سائر شعوب أوربة .

الإمام : الرجاء فى حكمة أمثالكم من الحكماء واجتهادهم أن ينصروا الحق والفضيلة على الأفكار المادية .

سبنسر : إنه لا أمل فى ذلك لأن هذا التيار المادى لابد أن يأخذ مدهُ غاية حده فى أوربة . إن الحق عند أهل أوربة الآن للقوة .

الإمام : هكذا يعتقد الشرقيون ، مظاهر القوة هى التى حملت الشرقيين على تقليد الأوربيين فيما لايفيد من غير تدقيق فى معرفة منابعها .

سبنسر : مُحيَ الحقُّ من عقول أهل أوربة بالمرة ، وسترى الأمم يختبط بعضها ببعض ليتبين أيها الأقوى ليسود العالم ، أو فيكون سلطان العالم .. ما يقول علماء الاسلام فى الخالق ، هل هو داخل العالم أو خارجه ؟

الإمام : إن علماء الأثر يقولون : إن الله تعالى فوق كل شىء ، بائن من العالم ، والمتكلمون يقولون : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، والصوفية القائلين بوحدة الوجود يقولون: إن كل شىء فى العالم مظهر من مظاهر وجوده ، إننا نعتقد أن الله موجود غير شخص .

سبنسر : بعد أن ظهر عليه السرور إن الفكرة صعبة الفهم .. ! إنه من الواضح على كل حال أنكم من المتعمقين فى التفكير تعمقنا نحن معاشر الأوربيين"(٦٧).

إن هذا الحوار الذى يناقش قضايا الدين والأخلاق وأثرهما على الهيئة الاجتماعية ويحلل دوافع الحركة الاستعمارية ، ينتهى بشهادة سبنسر على قوة محمد عبده الفكرية ، وفى ذات الوقت اشعلت ثورة الفكرة عقل وقلب محمد عبده فأنبرى يعلق على هذا الحديث قائلاً : " ماذا حركت منى كلمة الفيلسوف : " الحق للقوة " إلخ ؟ ... جاءت منه مصحوبة بشعاع الدليل ، فأثارت حرارة وهاجت فكراً ، لو جاءت من ثرثار غيره كانت تأتى مقتولة ببرد التقليد فكانت تكون جيفة تعافها النفس فلا تحرك إلا اشمئزازا وغثياناً .

هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد فى راحة الإنسان وتوفير راحته وتعزيز نعمته (أعجزهم) أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها ، هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كان من الحديد اللامع المضىء ، أفلا يتيسر لهم لمعانها الروحى ؟ حار الفيلسوف فى حال أوربا ، وأظهر عجزه مع قوة العلم ، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين .. الدين هو الذى كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها فى كل زمان ، لكنهم يعودون فيجهلونها " (٦٨).

عجباً أمر هؤلاء الذين سيطروا على الكون بعلومهم وفشلوا فى السيطرة على نفوسهم ، إن منحى الشيخ الإمام الدينى لايرفض العلم ، بل يرفض أن يسلب العلم إنسانية الإنسان .

٣- بين هانوتو والأستاذ الإمام

لقد حاول " هانوتو" الدفاع عن شئون دولته ، فجره هذا إلى النظر فى أصول دين المسلمين، مما يثير عداوة قومه من الأوربيين على المسلمين ، وقد أثار العديد من الشبهات التى كانت تحتاج " إلى الفكر العصرى المؤمن بالدين لمواجهة الأفكار العصرية التى لعلها لا تؤمن بالإسلام ولا بغير الإسلام ولكنها تخامر فكرة المسلم كما تخامر ضميره بالأسئلة المعلقة فى انتظار الجواب من ذى ثقة باعتقاده وذى ثقة بتفكيره وذى طوية لاترقى إليها الظنون ، وكان الأستاذ الإمام مليئاً بكل ما يتطلبه العقل المسلم المستنير فى عصره من آيات الثقة وحجج الإقناع .. كانت ردوده على " رينان " و " هانوتو" ردود من يعلم ما قد علموه عن تواريخ الحضارات وخصائص الشعوب وطبائع الأجناس والسلالات ، ويزيد عليهم بالإيمان الثابت والأريحية الإنسانية والهمة التى ترفعه إلى مقام الرسالة الروحية ، إذ لارسالة لأمثال " رينان" و " هانوتو" فى عالم العقيدة ولا فى عالم الإصلاح . وقد كان - قدس الله روحه - أعلى طبقة من مناظريه فى مضمار المناظرة بين المعسكرين المتقاتلين ، فكان " رينان" و

" هانوتو" يقابلان بين الاسلام والمسيحية ليقابلا بين المسلمين والمسيحيين الأوربيين خاصة ، ويقابلا بعد ذلك دعوى الغالب ودعوى المغلوب ، ولم ينزل الأستاذ الإمام إلى مضمارهم إلا ليدافع عن عقيدة الإسلام دون أن يقدح فى عقيدة المسيحية ، بل كان دفاعه عن الإسلام فى وجه الأوربيين المصطبغين بالصبغة المسيحية وهم أبعد ما يكونون عن المسيحية السمحة كما يعرفها الأستاذ الإمام ، ولم يخرج من ردوده بتنزيه الإسلام وتشويه المسيحية .. بل خرج منها جميعًا بتنزيه الديانتين وإثبات الحقيقة التى يدين بها من يدين بكتاب الإسلام . وهى أن المسيحية ديانة محبوبة لا عداوة بين من يدين بها على أصولها وبين من يدين بالإسلام على أصوله ، ولايحرم على المسلم يومًا أن يصاحب أهل الكتاب على سنة أهل الكتاب" (٦٩).

ومن ردود الأستاذ الإمام على " هانوتو" فى مسألة التمدن والمدنية وقهر التمدن الآرى للتمدن السامى فيقول : "يرى الناظر فى كلام" هانوتو " لأول وهلة ، أنه مقلد فى التاريخ كما هو مقلد فى العقائد ، وأنه جمع خليطًا من الصور وحشرها إلى ذهنه ، ثم هو سلط عليه قلمه ينثرها كما يشاء القدر ليدهش بها من لايعرف الإسلام من الفرنساويين ، وهو جمهورهم .

أكثر من ذكر التمدن الآرى والتمدن السامى ، والتفريق بينهما ، وأن أحدهما قهر الآخر ، وأن التمدن الآرى ظفر بقرنه التمدن السامى ، وما يشبه ذلك " (٧٠).

ثم راح الإمام يفند هذه الدعوى التى تقوم على التعصب الجنسى ، ويذكر ما أصاب أهل الهند من تمزق وضياع ، ثم ذهب يذكر فضل الإسلام على الحضارة الأوربية .

نقطة ثانية رد فيها الأستاذ الإمام على هانوتو" هى (مسألة القدر والتوحيد أو التنزيه)، يقول الشيخ محمد عبده : " هل عهد بين الكتاب وأهل النظر تشويش فى الفكر وخلل فى المقال يشبه ما جاء به هذا الكتاب ؟ أدع الحكم فى ذلك لمن له أدنى إلمام بمذاهب الأمم وآرائهم .

لم يختص الكلام فى القدر بملة من الملل ، مشبهين أو منزهين ، ولا دخل للتشبيه والتنزيه فى شىء من ذلك ، بل كان منشأ الكلام فى ذلك الاعتقاد باحاطة علم الله بكل شىء ، وشمول قدرته بكل ممكن ، وقد عظم الخلاف فى المسألة بين المسيحيين أنفسهم وهى مشبهة فى رأى " مسيو هانوتو" وبدأ النزاع بينهم قبل الإسلام واستمر إلى هذه الأيام ، ولعل " هانوتو" أطلع على مذهب " التوميين" – أتباع القديس " توما " – أو الدومينيكيين ، وهم جبرية ، وأشياع " لوايولا " وهم قدرية اختيارية ، ولكل من المذهبين شيعة بين أهل الملة المسيحية ،

وليس هذا بمذهب سامى كما يزعم ، بل لم تنبت أصوله ولم تتشعب فروعه إلا بين الآريين ، ثم انتقلت عدواه إلى غيرهم " (٧١). ويواصل الأستاذ الإمام ردوده على " هانوتو" كاشفًا جهله ، مبينًا تعصبه ، وإذا كان المجال لايسمح بذكر ردود الأستاذ الإمام فقد انتهى فى ردوده إلى نتيجة هى : "إن هؤلاء الإفرنج يأخذون مطاعنهم فى الإسلام من سوء حال المسلمين ، مع جهلهم بحقيقة الإسلام ، إن القرآن نظيف والإسلام نظيف إنما لونه المسلمون باعراضهم عن كل ما فى القرآن واشتغالهم بسفاسف الأمور " (٧٢).

٤- بين الأستاذ الإمام ورينان

لم يكن "رينان " أقل تعصبًا أو عداء للإسلام من " هانوتو " ، فقد شن حملة على الإسلام يصفه بالجمود وأنه عثرة فى طريق المسلمين ، يسقط بهم دون أن ينالوا فلاحًا في سعيهم أو نجاحًا في أعمالهم وتأتي ردود الأستاذ الإمام على هذا الفرنسى المتعصب لجنسه وقومه ، فيقول : "أما ما وصفت بعد ذلك من جمود فهو مما لايصح أن ينسب إلى الإسلام ، وقد رأيت صورة الإسلام فى صفائها ونصوع بياضها ، ليس فيها ما يصح أن يكون أصلاً يرجع إليه شيء مما ذكرت ، ولا مما تنبأ بسوء عاقبته " رينان " وغيره إنما هى علة عرضت للمسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى أفئدتهم ، وكان السبب فى تمكنها من نفوسهم واطفائها لنور الإسلام من عقولهم ، هو السياسة ، كذلك هو تلك الشجرة الملعونة فى القرآن : عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين ، هو السياسة (٧٣).

ويواصل الإمام ردوده موضحًا احترام الإسلام للعقل والعلم فيقول : " كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ، ويسبح به فى الأرض ، ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله ، أو يكشف به سراً من أسراره فى خليقته أو يستنبط حكمًا من أحكام شريعته ، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء ، وتبلغ من التمتع بها ما تريد ، فلما وقف الدين ، وقعد طلاب اليقين ، وقف العلم وسكنت ريحه ، ولم يكن ذلك دفعة واحدة ، ولكنه سار سير التدريج " (٧٤). العيب ليس فى الإسلام وإنما العيب فى أهله الذين ابتعدوا عن الفهم الصحيح له . وهذا ما غاب عن " رينان" وغيره .

٥- بين الأستاذ الإمام وتولستوى

على العكس من موقف الأستاذ الإمام من " هانوتو" و " رينان" كان موقفه من " تولستوى" الذى حكمت عليه الكنيسة القيصرية بالحرمان لنشره كتاب " البعث " وإنكاره

ألوهية المسيح ، مخالفًا بذلك تعاليم الكنيسة الشائعة ، فأرسل إليه الأستاذ الإمام مشيدًا بمواقفه وآرائه الاجتماعية ، وجاء فى الرسالة الأولى : " أيها الحكيم الجليل ، موسيو تولستوى .. لم نحظ بمعرفة شخصك ، ولكنا لم نحرم التعارف بروحك ، سطع علينا نور من أفكارك ، وأشرقت فى آفاقنا شموس من آرائك ، ألفت بين نفوس العقلاء نفسك ، هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التى فطر الناس عليها ، ووفقك على الغاية التى هدى البشر إليها ، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ، ولأن تكون ثمرته تعبا ترتاح به نفسه ، وسعيًا يبقى به ويرقى به جنسه ، وشعرت بالشقاء الذى نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة ، واستعملوا قواهم - التى لم يمنحوها إلا ليسعدوا بها - فيما كدر راحتهم ، وزعزع طمأنينتهم .

نظرت نظرة فى الدين مزقت حجب التقاليد ، ووصلت بها إلى حقيقة التوحيد ، ورفعت صوتك تدعو الناس إلى ما هداك الله إليه ، تقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه ، فكما كنت بقولك هاديا للعقول ،كنت بعملك حاثا للعزائم والهمم ، وكما كانت آراؤك ضياء يهتدى به الضالون ، كان مثالك فى العمل إماما يقتدى به المسترشدون ، وكما كان وجودك توبيخا من الله لأغنياء ، كان مدادًا من عنايته للفقراء ، وإن أرفع مجد بلغته ، وأعظم جزاء نلته على متاعبك فى النصح والإرشاد ، هو هذا الذى سموه " بالحرمان" و " الإبعاد" فليس ما كان إليك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين ، فأحمد الله على أن فارقوك ، كما كنت فارقتهم فى عقائدهم وأعمالهم .

هذا وإن نفوسنا لشيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك ، فيما تستقبل من أيام عمرك ، وإنا نسأل الله أن يمد فى حياتك ، ويحفظ عليك قواك ، ويفتح أبواب القلوب لفهم ما تقول ، ويسوق النفوس إلى الاقتداء بك فيما تعمل ، والسلام [1].

لقد تضمنت هذه الرسالة رفض التقليد والدعوة إلى حرية الفكر وتطابق النظر بالعمل والإنحياز إلى الفقراء دون الأغنياء والتأكيد على عقيدة التوحيد .

الرسالة الثانية : يقول محمد عبده مخاطبًا " تولستوى " " أيها الروح الذكى " صدرت من المقام العلى إلى العالم الأرضى ، وتجسدت فيما سموه بـ " تولستوى " قوى فيك اتصال روحك ببدنه ، فلم تشغلك حاجات جسدك عما تسمو إليه نفسك ، ولم تصب بما أصيب به الجمهور الأعظم من الناس من نسيان ما فصلوا عنه من عالم النور ، فكنت لاتزال تنظر إليه النظرة بعد

النظرة ، وترجع إليه البصر الكرة ، فوقفت بذلك على سر الفطرة ، وأدركت أن الإنسان خلق ليتعلم فيعمل ، ولم يخلق ليجهل ويكسل ويهمل " (٧٦). على هذا النحو كان تقدير الأستاذ الإمام لهذا الكاتب الفيلسوف ، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على تعظيم محمد عبده لهؤلاء الفلاسفة الذين بحثوا عن الحقيقة الكلية ، التى هى حقيقة الحقائق ، وهى الغاية من كل بحث .

وبعد .. هكذا امتدت الجسور بين محمد عبده وبين مفكرى أوربا ، وطرحت قضايا الوطن والحرية والعدالة والاجتهاد والتجديد والتربية والإصلاح والدين والعقيدة ، وتمكن محمد عبده أن يجارى أعلام أوربا فى الفكر والثقافة ويحاورهم محاورة الند للند دون إحساس بالدنو من جانبه والتفوق من جانبهم وقد يأخذ البعض طغيان مسائل العقيدة فى كثير من الحوارات إلا أن ذلك يعد شيئًا طبيعيًا من أمثال محمد عبده الذين ارتبطت حياتهم بالأزهر والمؤسسات الدينية كالقضاء والفتيا ومشيخة الأزهر ، إن محمد عبده لم ينكر على الأوروبيين حضارتهم وتقدمهم إنما أنكر عليهم القوة الغاشمة والنزعة المتعصبة والبعد عن الأنصاف ، سيظل محمد عبده من بين القمم الشامخة التى عالجت قضية التجديد فى العالم العربى .

سادسًا : الخاتمــة

لقد عشنا مع قضية الحوار مع الغرب منذ قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر ، التى تعد من أهم الجسور فى تاريخنا المعاصر للتواصل بين الشرق والغرب خلال ما يزيد عن ربع قرن من الزمان (١٨٧٩-١٩٠٥) حيث تركزت جهود رواد النهضة المصرية الحديثة بداية برفاعة رافع الطهطاوى ومدرسته ، وجمال الدين الأفغانى وتلاميذه ، والإمام محمد عبده ومدرسته فى مصر ، والعالم الإسلامى ، واشتملت قضايا التعليم والتربية والإصلاح والقضية الوطنية الكبرى قضية التحرر ، وكان التأثير والتأثر من أبرز سمات هذه المرحلة عبر دول أوربا فرنسا ، وانجلترا ، وايطاليا ، والمانيا ، والحرص على حركة الترجمة والنشر وإنشاء المدارس والجامعات والصحف ودور الكتب وإرسال البعثات .

ولاشك أن ذلك كله امتد أثره فى مصر والعالم الإسلامى حتى بعد عام ١٩٠٥ ، وبرز أعلام الفكر والسياسة من أمثال سعد زغلول ولطفى السيد والشيخ المراغى ثم طه حسين وحسين هيكل والعقاد ، ومصطفى عبد الرازق وعثمان وأمين وزكى نجيب محمود .. وغيرهم من رواد النهضة ودعاة التنوير .

واليوم حيث تشهد الساحة العربية والإسلامية حملة من الردة والتراجع والتقوقع والقهقرى والقضاء على كل منجزات نعود إلى الوراء مئات السنين قائلين أن السلف قد أغنوا عن كل اجتهاد ، إنها دعوة باطلة ، نسأل الله أن يقيض لها الرجال من المفكرين الذين لديهم القدرة على صياغة مشروع حضارى يوازن بين القديم والجديد ، ويدفع الأمة للمشاركة الفاعلة فى التقدم من كل جوانبه ونواحيه ، إن لم نفعل فسنداس تحت الأقدام ولن ترحمنا الأيام فمن لايرحم نفسه لايستحق الرحمة من الآخرين .

الهوامش

١- مقولة إيريك بولك مدير المؤسسة القومية للعلوم بالولايات المتحدة الأمريكية نقلاً عن دكتور مصطفى سويف فى كتابه نحن والمستقبل كتاب الهلال ، العدد ٣ ، ٥ يوليو ١٩٩٤ ، ص ٢١٥ .

٢- عبد الله العروى ثقافتنا فى ضوء التاريخ المركز الثقافى العربى المغرب الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٩٢ ، ص٢٠٥ .

٣- محمد شفيق غربال ، تكوين مصر عبر العصور تاريخ المصريين عدد ٤٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٠ ، ص١٠٥ .

٤- عمر الإسكندرى وسليم حسن ، تاريخ مصر من الفتح العثمانى إلى قبيل الوقت الحاضر راجعه : الكبتن / ج . سفد . ج ، مكتبة مدبولى القاهرة ، سنة ١٩٩٠ ، ص١٠٧ ، ١٠٨ .

٥- المستر جورج يانج ، تاريخ مصر من عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل تعريب على أحمد شكرى مدبولى ، القاهرة ، سنة ١٩٩٠ ، ص٣٧ .

٦- سعيد إسماعيل على ، الفكر التربوى العربى الحديث ، عالم المعرفة العدد ١١٣ مايو سنة ١٩٨٧ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص٣٨ .

٧- عبد الرحمن الجبرتى عجائب الآثار ، جـ٣ ، طبعة مصر ، سنة ١٣٢٢ هـ ، ص٣٥ .

٨- المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٩- المرجع السابق ، ص٣٦ .

١٠- المستر جورج يانج ، تاريخ مصر ، ص ٩١ ، ٩٢ .

١١- فيليب حتى ، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى المجلد الثانى الدار المتحدة للنشر ، بيروت سنة ١٩٨٢ ، ص ١٢٧ .

١٢- مهدى علام ، أنور لوقا أحمد بدوى ، مقدمة كتاب تخليص الإبريز فى تلخيص باريس الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٣ ، صفحات متفرقة .

١٣- عمر طوسون ، البعثات العلمية فى عهد محمد على ، ثم فى عهد عباس الأول وسعيد ، الإسكندرية ، سنة ١٩٣٤ ، ص٣٣ ، ٣٤ .

١٤- محمود متولى ، رفاعة الطهطاوى وعصره ، بحث منشور فى الكتاب التذكارى رفاعة الطهطاوى رائد التنوير هيئة قصور الثقافة ، سنة ١٩٩٣ . ص ١٣ .

١٥- غالى شكرى : من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٣ ،ص١٨

١٦- رفاعة الطهطاوى تخليص الإبريز فى تلخيص باريز الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة التنوير سنة ١٩٩٣ ، ص٣٧٩ .

١٧- غالى شكرى : من الحق الإلهى إلى العقد الإجتماعى ، ص١٩ .

١٨- الطهطاوى ، تخليص الإبريز ، ص ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

١٩- أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٣ ، ص ١٦٦ .

٢٠- المرجع السابق ، صفحات متفرقة .

٢١- أحمد سعيد الدمرداش ، محمد حمدى الفلكى ، سلسلة أعلام العرب ، ٤٩ . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ص٣٩ .

٢٢- عباس محمود العقاد ، على الأثير دار الفكر العربى ، ص ١٢ .

٢٣- سعيد إسماعيل على الفكر التربوى العربى الحديث ، ص٨٠ .

٢٤- محمد عبده ، ترجمة جمال الدين الأفغانى ، منشورة ضمن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، تحقيق محمد عمارة الكتابات الاجتماعية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، سنة ١٩٧٢، ص٣٤٥ .

٢٥- عباس محمود العقاد ، على الأثير ، ص٢٠ ، ٢١ .

٢٦- سعيد إسماعيل على ، الفكر التربوى العربى الحديث ، ص٨٠ ،٨١ .

٢٧- المستر جورج يانج ، تاريخ مصر من عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل ، ص٤٤٠ .

٢٨- المرجع السابق ، ص ٤٤٩ .

٢٩- غالى شكرى ، من الحق الإلهى إلى العقد الاجتماعى ، ص٣٩ .

٣٠- المستر جورج يانج ، تاريخ مصر ، ص٤٥٢ .

٣١- و . س . بلنت ، الأفغانى ومحمد عبده ، ترجمة د . على شلش ، كتاب الهلال ، العدد ٤٢١ يناير ١٩٨٦ ، ص١٥ .

٣٢- المرجع السابق ، ص١٧ .

٣٣- محمد عمارة ، جمال الدين الأفغانى ، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٨، ص ٧٠ .

٣٤- المستر جورج يانج ، تاريخ مصر ، ص ٤٥٣ .

٣٥- محمد عمارة ، جمال الدين الزفغاني ، ص ٧٣ .

٣٦- المرجع السابق ، ص٨٩ .

٣٧- فيليب حتى ، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، جـ ١ ، ص١٣٢ .

٣٨- ناصر الأنصاري ، المجمل في تاريخ مصر النظم السياسية والإدارية دار الشروق سنة ١٩٩٣ ، ص ٢٥٠ .

٣٩- عبد الرحمن الرافعي ، عصر إسماعيل جزئين ، القاهرة سنة ١٩٨٢ ، ص٨٥ .

٤٠- فيليب حتى ، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، جـ ١ ، ص١٣٢ .

٤١- الرافعي ، عصر إسماعيل ، ص٢١٢ .

٤٢- إلياس الأيوبي ، تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا ، جـ١ ، ص١٨٦ - ٢٤٣ .

٤٣- أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، ص٣٨٩ .

٤٤- عثمان أمين ، رائد الفكر المصري محمد عبده ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٥ ، ص٥٩ .

٤٥- عباس محمود العقاد ، عبقري الإسلام والتعليم الإمام محمد عبده ، دار نهضة مصر ، سنة ١٩٨١، ص١٩٠ .

٤٦- عثمان أمين ، رائد الفكر المصري محمد عبده ص٦٠ .

٤٧- غالي شكري ، من الحق الإلهي إلى العقد الاجتماعي ، ص٧٢ .

٤٨- السيد يسين ، الوعي القومي المحاصر أزمة الثقافة السياسية العربية ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، سنة ١٩٩١ ، ص٤٠ ، ٤١ .

٤٩- زكريا سليمان بيومي ، التيارات السياسية بين المجددين والمحافظين ، دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده ، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص١١٧ .

٥٠- السيد ياسين ، الوعي القومي المحاصر ، المرجع السابق ، ص٤٢ .

٥١- محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ، جـ٢ ، القاهرة ، سنة ١٩٣١ . ص١٢٢ - ١٢٦ .

٥٢- المرجع السابق ، ص١٣٢ .

٥٣- المرجع السابق ص١٢١ .

٥٤- عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى محمد عبده ، ص٢٣٨ .

٥٥- انظر فترى الإمام حول تعدد الزوجات ، الأعمال الكاملة ، جـ٢ ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، سنة ١٩٧٢ ، ص٩٠ .

٥٦- عبد العظيم رمضان ، تقديم مذكرات سعد زغلول ، جـ١ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٧ ، ص٥٤ .

٥٧- عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى محمد عبده ، ص٢٤٣ .

٥٨- المرجع السابق ، ص٢٤٥ .

٥٩- المرجع السابق ، ص٢٥١ .

٦٠- بلنت الأفغانى ومحمد عبده ، ترجمة على شلش دار الهلال ، يناير سنة ١٩٨٦ ، ص٦٢ .

٦١- المرجع السابق ، ص٦٤ .

٦٢- - المرجع السابق ، ص٦٥ .

٦٣- محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، جـ٣ ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العرية للدراسات والنشر بيروت ، سنة ١٩٧٢ ، ص٤٩٣ - ٤٩٤ .

٦٤- عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى محمد عبده ، ص٦١ .

٦٥- عباس محمود العقاد ، عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده ، ص١٨٢ .

٦٦- محمد عبده الأعمال الكاملة ، جـ٣ ، ص٤٩٢ ، ٤٩٣ .

٦٧- المرجع السابق ، ص٤٩٥ .

٦٨- عباس محمود العقاد ، عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده ، ص١٨٠ .

٦٩- محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، جـ٣ ، ص٢٠٢ .

٧٠- المرجع السابق ، ص٢٠٨ .

٧١- المرجع السابق ، ص٢٤٠ .

٧٢- المرجع السابق ، ص٣١٧ .

٧٣- المرجع السابق ، ص٣٢٠ .

٧٤- المرجع السابق ، صجـ٢ ، ص٣٦٧ - ٣٦٨ .

٧٥- المرجع السابق ، ص٢٦٩ .

المبحث الرابع
نظرات فى الإصلاح الاجتماعى
عند الإمام محمد عبده

الإمام محمد عبده واحد من هؤلاء الأعلام الذين قادوا حركة الإصلاح فى العالم الإسلامى بعامة وفى أقطارهم الذين نشأوا فيها بخاصة .. وقد التزم فى ثورته الإصلاحية بروح الإسلام التى تجعل من النقد أحد المحاور الأساسية فى معالجة قضايا المجتمع ومشكلاته بهدف وضع القواعد والأصول الصحيحة التى ينبنى عليها النظام الاجتماعى العام . ذلك أن الأصل فى الإسلام قاعدة « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » يقول تعالى [ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] « آل عمران : ١٠٤ » وقد أوجب الله تعالى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل الأمة يؤكد ذلك قوله تعالى [كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن النكر] « آل عمران : ١١٠ » فلا مكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، إما بيده ، أو بلسانه ، أو بقلبه . فيكون معنى الآية كونوا أمة دعاة إلى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر [١] . والمراد بالأمة هنا الطائفة أو الجماعة تهدى بقية القوم وترشدهم إلى انفع الوسائل للمحافظة على حقوق الوطن وأحكام الدين .

ويتوقف الإمام محمد عبده عند واجب النصيحة والإرشاد فيقول : " وليس لمسلم مهما ع كعبه فى الإسلام على آخر ، مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد . قال تعالى فى وصف المفلحين : [وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر] « العصر : ٣ » وقال : [ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون] « آل عمران : ١٠٤ » وقال : [فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون] « التوبة : ١٢٢ » فالمسلمون يتناصحون ، ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير - وهم المراقبون عليها - يردونها إلى السبيل السوى إذا انحرفت عنه "[٢] على أساس من هذه القاعدة الراسخة قامت دعوة الإصلاح عند مفكرى الإسلام تمارس عن وعى وبصيرة دورها فى النقد والتوجيه والنصح والإرشاد قياما بحق الخلافة على الأرض كما أرادها الله عز وجل وكما وضحها الرسول الكريم فى قوله صلى الله عليه وسلم " من أمر

بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله فى أرضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه " وهذا أيضا ما أكدته أقوال أهل البصيرة فى الدين ، فعن على رضى الله عنه : " أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " وقال أيضا : " من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل أعلاه أسفله " وروى الحسن عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال : " يا أيها الناس أئتمروا بالمعروف وانتهوا عن المنكر تعيشوا بخير "(٣) . فكل من عارض الإصلاح جاهل بأصول الدين الصحيح. حيث أن معاداة الإصلاح والحرية والمساواة والحضارة ونحوها مخالفة للشرع .

وقد تشكل عقل الإمام محمد عبده متأثراً بهذا الموروث الدينى المعتمد على الكتاب والسنة وأقوال السلف من أهل الاجتهاد والتدقيق القائم على إعمال النظر العقلى فى فهم النصوص والأحكام حيث " أنه لا يقين مع التحرج من النظر وإنما يكون اليقين باطلاق النظر فى الأكوان طولها وعرضها ، حتى يصل إلى الغاية التى يطلبها بدون تقييد ، كما هدانا الله إلى ذلك فى كتابه ، فانه يخاطب الفكر والعقل والعلم دون قيد ولاحد ، ووقوفنا عند حد فهم العبارة مضر بنا فى العلم ، ومناف لما كتبه اسلافنا وما تركوه لنا من جواهر المعقولات " (٤).

وليس غريبا أن يتخذ الإمام محمد عبده هذا المنهج فى بناء الإصلاح مستهدفا إعادة صياغة الحياة الفكرية للمجتمع المسلم . ذلك أن عصر الإمام إتسم بهذا الطابع التجديدى الذى قاده أعلام حركة البعث الإسلامى التنويرى منذ الحملة الفرنسية على مصر . " إن التدخل الأوربى - كما هو متوقع - لا يمكن أن يقتصر على مجالات الاقتصاد والسلطة السياسية ، فأوربا وليدة الثورات ، وبنوع خاص الثورة الفرنسية : إن " « البعثة العلمية » التى صاحبت الحملة الفرنسية بقيادة بونابرت هى التى بدأت استئناف العلاقات المباشرة بين مصر الولاية شبه المستقلة والمنعزلة نسبيًا فى الإمبراطورية العثمانية منذ سنة ١٥١٧ وبين أوربا التى أنهكتها الحروب الثورية . وبدأت فيها الثورة الصناعية والتكنولوجية " (٥).. فاذا كانت الحملة الفرنسية بداية فتحت أبواب الانفتاح على أوربا فانها بداية كان لها ما بعدها من توافد تيارات حضارية جديدة حركة الماء الراكد ... واشعلت النار تحت الرماد وعاشت الحضارة العربية الإسلامية مخاضًا جديداً متفاعلاً مع التيارات الوافدة وفى نفس الوقت متشبثا بأصول حضارية تراثية أضفت على حركة التنوير فى العالم العربى الإسلامى طابعًا جديداً رافضًا للتحجر والجمود داعيا إلى الاجتهاد والتجديد . وذلك بفعل السياسة العلمية التى أرست

قواعدها الحملة الفرنسية " فالعلماء الذين وفدوا إلى مصر مع الحملة الفرنسية كانوا ينتمون إلى هيئتين منفصلتين كان لكل منهما قوامها الخاص بها ، ولا يربط بينهما سوى صلة العلم وتضافر الجهود العلمية فحسب ، وهما : (لجنة العلوم والفنون) و (المجمع العلمي المصرى) .

أما الأولى : فكانت تلك التى تألفت فى فرنسا كجزء من الحملة الذاهبة إلى مصر ، وأما الثانية : هيئة (المجمع العلمى) فكانت تلك التى تم تشكيلها فى مصر بعد أن دخل نابليون القاهرة . فقد صدر قرار حكومة الإدارة فى ١٦ / ٣ / ١٧٩٨ يطلب إلى وزير الداخلية أن يضع تحت تصرف نابليون بونابرت المهندسين والفنانين وغيرهم من أعضاء الهيئات التى تخضع لإشراف وزارة الداخلية ، وكذلك مختلف الأشياء التى يريدها بونابرت لحملته " (٦).

وقد نتج عن إشراك المصريين فى مجال البحث العلمى بزوغ فجر حركة التنوير . وقد وصف الجبرتى صورة لعلماء الحملة الفرنسية ومنهجهم العلمى وحرصهم على فتح أبواب العلم أمام علماء مصر وتأثير ذلك على عقولهم وأذهانهم وعواطفهم حتى ينالوا شيئا من علمهم ومنهجهم فى البحث ، والتنظيم ، والدراسة . يقول الجبرتى : " وأفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية ، كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات ، والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين ، حارة الناصرية "(٧) وهذا يعنى أنهم خصصوا مكانًا معلومًا للبحث والدراسة مجهزاً بالباحثين وأدوات البحث التى لم تكن قد عرفت بعد فى بلاد الشرق فى هذه الحقبة التاريخية . والأكثر من ذلك أنهم أسسوا داراً للكتب وضعوا فيها الكثير من المؤلفات العلمية وفتحوا أبوابها للراغبين فى الدراسة والتحصيل . حيث اتخذوا من بيت حسن كاشف جركس مقراً لهذه الدار . يقول الجبرتى : " فيه جملة كبيرة من كتبهم وعليها خزان ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة ومن يريد المراجعة فيراجعون فيها مرادهم ... وإذا حضر إليهم بعض المسلمن ممن يريد الفرجة لا يمنعونه الدخول إلى أعز أماكنهم ويتلقونه بالبشاشة والضحك وإظهار السرور بمجيئه إليهم ، خصوصا إذا رأوا فيه قابلية ، أو معرفة أو تطلعًا للنظر فى المعارف ، بذلوا له مودتهم ومحبتهم ، ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير ، وكرات البلاد ، والأقاليم ، والحيوانات ، والطيور ، والنباتات ، وتواريخ القدماء وسير الأمم ، وقصص الأنبياء بتصاويرهم وآياتهم ومعجزاتهم وحوادث أممهم ، مما يحير الأفكار "(٨) ، وقد قام الجبرتى بزيارة هذه الدار ومن جملة ما شاهد فيها " كثير من الكتب الإسلامية مترجم بلغتهم ، ورأيت عندهم كتاب الشفاء للقاضى عياض ، ويعبرون عنه

بقولهم شفاء شريف ، والبردة للبوصيرى ، ويحفظون جملة من أبياتها وترجمتها بلغتهم ، ورأيت بعضهم يحفظ سوراً من القرآن ، ولهم تطلع زائد للعلوم وأكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير فى معرفة اللغة والمنطق ويدأبون فى ذلك الليل والنهار ، وعندهم كتب مفردة لأنواع اللغات وتصاريفها واشتقاقها بحيث يسهل عليهم نقل ما يريدون من أى لغة كانت إلى لغتهم " (٩). بهذا الوصف قد قدم لنا الجبرتى صورة للروح العلمية التى دخلت مصر مع دخول الحملة الفرنسية ، ويضح الكثير من قنوات انتقال الثقافة الغربية إلى الشرق العربى ... وإذا كان الفرنسيون قد رحلوا عن مصر إلا أن آثارهم ظلت تفعل فعلها فى البناء الاجتماعى المصرى على وجه الخصوص وبدأت الحركة الوطنية تؤثر فى المسار العام للحياة السياسية ، وبلغت ذروة هذا التأثير فى اختيار محمد على واليًا على مصر وبداية مصر الحديثة .

الوعى القومى والوعى الاجتماعى :

الوعى : " شكل بشرى خاص من عكس الواقع واستيعابه الروحى والوعى اجتماعى بطبيعته فهو يظهر ويتطور كجانب من ممارسة الإنسان الاجتماعى ولا ينطوى الوعى على انعكاس العالم الموضوعى فقط ، بل وعلى وعى الإنسان لنشاطه النفسى ، فالإنسان يجعل من الوعى نفسه موضوعًا للوعى والتقييم " (١٠).

وقد تفجر الوعى القومى العربى الإسلامى فى مصر ... نتيجة للتفاعل الجدلى بين القديم والحديث .. لقد أدرك الإنسان العربى أن الثوابت والتوجهات القديمة كثيراً ما تعيق التقدم الذى أدركت ضرورته أوساط المثقفين الطليعيين على أقل تقدير . ومن هنا ينشأ التصادم الحاد بين التوجه القوى والنزعة الجارفة نحو تخطى القيم التقليدية من جهة ، والتوجه المعاكس نحو العزلة القومية (١١)، وقد برز ذلك فى ميلاد الوعى التاريخى . حيث أن تطور التاريخ مَثَّلَ خلفية الوعى القومى السابق على تكوين الأيديولوجية الوطنية والفكر الاجتماعى فى عصر النهضة . وقد حدث ذلك على مرحلتين : مدرسة الجبرتى ، ثم مدرسة الطهطاوى ، والحركة التاريخية على عهد اسماعيل .

فقد كان الجبرتى مؤرخا على نحوين . فهو أولا مؤرخ حولى أو مسجل للحوادث . تبعًا لمنهج حديث يدهشنا بدقته واهتمامه بالتفصيلات ، وهو كذلك دارس فاحص للتأثير الأوربى . وقد جاء مؤلفة (عجائب الآثار فى التراجم والأخبار) بالإضافة إلى ما يضمه من وثائق

رسمية من كل نوع - مراسيم ولوائح وقوانين - وثيقة لا غنى عنها حول التأثير الحقيقى للحملة الفرنسية على مصر فى فجر نهضتها ، كما أنه يقدم لوحة للأفكار الاجتماعية والسياسية التى كانت سائدة بين الأعيان وعامة الشعب قبيل استيلاء « محمد على » على السلطة . هذا عن الجبرتى الذى يمثل مرحلة متقدمة من مراحل الوعى التاريخى الذى هو المقدمة الكبرى لبزوغ الوعى القومى ونضجه ثم كان على المثقف المصرى أن ينتظر رفاعه الطهطاوى باعتباره امتداداً طبيعيًا لنتائج الصدام بين القديم والحديث . فقد تولى الطهطاوى تدريجيًا ، أثر عودته من فرنسا أهم مسئوليات التعليم والثقافة وقد حرص حرصًا شديداً على أن يخصص مكانًا أكبر للجغرافيا فى نظامه الجديد ثم التاريخ وهو هنا يدرك أهمية العلاقة بين الجغرافيا والتاريخ حيث أن روح التآلف بين هذين العلمين تثمر تقدمًا في مجال الوعى القومى والتفاعل الاجتماعى وأية خصومة بينهما تفرض التخلف على المستوى القومى والاجتماعى بالضرورة .. وقد أحدث الطهطاوى ومدرسته تطوراً هامًا فى فهم التاريخ ودراسته فقد أصبح التاريخ علما بالمعنى العلمى للتاريخ وذلك بفضل الدقة الشديدة والمنهج الحديث الذى أستخدم . يقول الدكتور أنور عبد الملك : " غير أن مفهوم التاريخ هذا ينفتح فى ذات الوقت على العالم ويمتد إلى جميع العصور - ومن ثم ، واقتداء بمنهج الشيخ رفاعة فى سائر مؤلفاته . فانه يحطم عزلة مصر العثمانية المئوية ويقدم للصفوة (أى الطبقة السياسية) رؤية للإطار العام الذى تجرى فيه نهضتها - كما ينفتح على التاريخ الخاص لمصر بوصفها أمه . إن الوعى التاريخى الذى تقدمه هذه المدرسة للنواة القائدة - سياسيا وثقافيًا - هى وعى تاريخى وطنى فى جوهره لكنه - وبسبب متطلبات النهضة الوطنية - يميل إلى الاستفادة من الخبرات الأخرى وبشكل خاص ما يبدو منها أكثر تقدمًا . سواء فى مجال التضامن الوطنى والمضمون المتحرر لهذا التضامن " (١٢). إن هذا الوعى لم يتوقف عند الحدود الجغرافية لمصر وإنما تخطاها إلى مدى أوسع فى المكان بحكم عبقريتها المكانية وقدرة الصفوة المستنيرة من أبنائها على النظر عبر حدود زمانية ومكانية دون تحرج من شجاعة المغامرة من أجل التجاوز للحاضر لحظة سكونه إلى الحاضر فى لحظة حركته الديناميكية نحو المستقبل ولم يكن رفاعه الطهطاوى عود ثقاب يتحدى الظلمة التى فرضت من قبل المماليك والعثمانيين حينا من الدهر ثم أحترق"، كما أنه لم يكن يداً واحدة تعمل دون أيد إلى جانبها ، وإن كان اليد الأولى والمعلم الكبير ، والممثل الأساسى لجيل الرواد الأوائل ، بل هو رائد الرواد الذى جمع الثقافتين العربية الإسلامية والغربية الحديثة فى كل موحد ، وإمام نهضة أدرك أن العلم هو طريقها فلم يوفر

جهداً فى تحصيله وتهيئته لم بعده ، فكان نقطة الضوء التى مازالت تكبر ، والبذرة الصالحة فى الأرض الطيبة " (١٣). وكان نتاج هذا التوجه وتلك الروح التى بعثت الأمة بعثًا جديداً ميلاد فصائل ثقافية نضالية إصلاحية فى ميادين العمل الوطنى القائم على الوعى بالذات الذى لا ينفصل عن الوعى الاجتماعى . وكان من أعلام هذه الفصائل محمد عبده ومدرسته والتى كان من أبرز رجالها (المويلحى) صاحب الرؤية الاجتماعية المتطورة ، وواحد من أبرز من قاموا بنقد البنية الأساسية للمجتمع . على أساس ضرورة أن يتزامن الوعى القومى مع الوعى الاجماعى . ونقصد بالوعى الاجتماعى " حياة المجتمع الروحية ، الايديولوجية : آراء الناس وتصوراتهم ، والنظريات السياسية والحقوقية والاخلاقية وهو امتداد للوجود الاجتماعى وهو حياة الناس الاقتصادية المادية ، ولاسيما الخبرات المادية والعلاقات التى تنشأ أثناءه"(١٤). وعلي ضوء مقياس الوعى التاريخى والوعى القومى والوعى الاجتماعى يمكن الحكم على شعب معين فى زمن معين بقدرته على البناء والتجديد والخروج من المأزق السكونى المتأزم بفعل محاولات المقاومة والرفض لكل القيم الجديدة والتى يتشبث بها جيل المحافظين وهذا بالتحديد هو الذى شكل العقل الإصلاحى والتجديدى عند الشيخ الإمام محمد عبده ومدرسته .

محمد عبده ونقد البنية الأساسية للمجتمع :

لقد واجه الإمام محمد عبده المجتمع مواجهة نقد بناء مستهدف تشخيص حالة المجتمع بكل البنايات الطبقية فى جوانبها المتنوعة اقتصادية وثقافية وسياسية . وقدم رؤية نقدية للحياة المصرية فى القرية والمدينة محددا ملامح الفقراء والأغنياء ، متصديا لأحوال التعليم فى المدارس الأميرية وفى الأزهر بكل مؤسساته . وكان همه الذى أرقه أن يصلح ما فسد ويبنى مجتمعا كسدت فيه الأخلاق ونفر الناس فيه من سماع نصيحة تنفعهم لو وعوها ، ينفرون من الأقوال المنبهة على بعض صفات الفوها ، الحاثة على اعتناق فضيلة باعدوها يولون الوجوه عندما يرتفع إلى اسماعهم شيء من ذلك مستنفرين منه كأنما فيه نبال ترشقهم . وإذا آتاهم مخلص بأمر من هذا القبيل امتعصوا وامتعضوا ، واستشاطوا غيظا وقالوا ما بال هذا يلومنا على أمر الفناة منذ القدم ، ويشوقنا إلى ما لم يكن عليه آباؤنا من قبل ، وما بال من قبله لم ينبهوا على ما نبه إليه ، ولم يلتفتوا إلى ما ألتفت إليه ، أكان عنهم غائبا ، ولم يغب عنهم شيئا أو جهلوه ، وكانوا أعرف منه وأوسع نظرا وأغزر علمًا "(١٥) . أن هذا الموقف من

الإعراض والصدود عن الاستجابة لنداء العقل ودعوة الخلاص أشد ما لاقاه محمد عبده وأمثاله من دعاة الإصلاح وهذا المثل أحد قواعد البناء النفسي في مجتمع متخلف غير راغب في التطوير والتحديث ، وقد نتج عن ذلك إنهيار الأخلاق وفساد العلاقات والوقوف عند الأوهام والخرافات . يقول الإمام : " وهذا ما أوجب كساد علم الأخلاق في بلادنا ، وإغفال شأنه ، وعدم الإشتغال به ، فلا طالب يرغبه ، ولا نفس تتوق إليه ، ولئن كان ، فليس سوى قليل جداً من ذوى الوجاهة والإعتبار ، ونفر قليل لا شأن لهم عند العامة منزلة في القلوب ، ينظر الجهلاء إليهم شذراً { وإذا مروا بهم يتغامزون } « المطففين : ٣٠ » بخلاف القصص والحكايات والنوادر والغراميات فان أسواقها في بلادنا نافقة ، وبضاعتها رابحة ، يطلبها السواد الأعظم ، ويقصدون المحافل لتلاوتها ، ويسهرون الليالى الطوال مميلين الآذان لاستماعها ، لا ينالهم في ذلك ملل ولا تلحقهم سآمة ، بل يصغون إليها مجتمعين ، وترددها خواطرهم عند الافتراق ، لا نجد بيتاً من بيوتهم خالياً عن كتاب قصة أو مؤلف حكاية أو مجلد عشيقات وديوان غراميات ورواية خرافيات لا فائدة فيها ، كالزير ، والريادة ، وقمر الزمان ، وغريب عجيب ، وإبراهيم بن حسن ، ورجوع الشيخ إلى صباه ، وغير ذلك من الكتب الكاذبة التي هي من أكبر المضرات بالعقول ، أو المهيجة للشهوات ، المحركة لحاسة الحب الفاسد ، التي هي أشد المفسدات للفضائل ، وهذه الكتب المضلة أشد انتشاراً في الأرياف منها في المدن ، خصوصاً عند بعض العمد والمشايخ ومعلمي الصبيان ، ولا ترى في واحد منها كتاب أخلاق أو مجموع آداب ، ولئن كان فلا تلقاه إلا في زاوية النسيان والإهمال لم يطلع عليه صاحبه إلا يوم اشتراه ، ولم ينظر إليه نظره في العام . ولهذا نرى تلك الكتب التي ذكرناها وأمثالها من كتب الأوفاق والتنجيم الكاذب قد طبعت مرات عديدة في مطابع مختلفة ، وإحياء علوم الدين لم يطبع إلا قليلا بالنسبة إليها ، ومع ذلك نرى أن كثيراً من نسخه باقية في الحوانيت لا أحد يسأل عنها ولا طالب يسومها كغيرها من كتب التهذيب والآداب النفسية المطهرة للنفوس من دنس الطباع وسوء الأخلاق " (١٦) . هذا بيان حالة يتوقف عند الأحوال النفسية والأخلاق الاجتماعية والثقافة السائدة . وهي محاور هامة من محاور الإصلاح الاجتماعي عند الإمام محمد عبده ، ونجد فيها ما يتوافق مع التركيب العقلاني للإمام . حيث أنه واحد من رجال الدين في أكبر مؤسسة دينية (الأزهر الشريف) وهذه المؤسسة بلا شك تستهدف أول ما تستهدف بناء الأخلاق الفاضلة والإنسان الفاضل وقد كان الإمام مشغولا أيضًا بقضية التربية والتعليم والثقافة والفكر لذلك طبق المقولة التي تقول

"قل لى ماذا تقرأ أقل لك من أنت " فالاشتغال بالتافه من الأمور والرخيص من الثقافة يعنى أن الداء الذى يعانى منه المجتمع عضال ... ويأتى المخلص لكى يداوى المرضى .. ولم يقف تحليل محمد عبده لبنية المجتمع على الناحية النفسية بل تخطاها إلى النواحى المادية والاجتماعية . فينتقد هؤلاء الذين يرفضون الأخذ بأسباب المدنية لا لشىء إلا لكونها من الأجنبى الدخيل ويتوهمون أنهم أعلى من هذا الأجنبى قدراً واسبقه علماً .. إنما هم يغالطون الحس وينكرون الحقيقة ويقفون عند الأوهام . يسخر الإمام من هؤلاء القوم الذين وقعوا فى المكابرة فيقول : " .. لكن يغالطون الحس ، ويكابرون بانكار البداهة ، ويسلون أنفسهم بأن هذا الأجنبى ، لا سطوة له ولا حكم ، وإنما هو غريب دعته الحاجة للتجول فى البلاد لطلب الرزق ، ثم تحدثهم خواطرهم بأننا أرفع شأناً من أولئك الغرباء ، وأسبق منهم بدءاً فى المدنية ، ولئن تأخرنا عنهم حيناً من الزمن ، لكنا لحقنا بهم فى انتظام الهيئة ، وحسن السلوك ، وهذه قصورنا المشيدة وثيابنا الملونة ، وقدودنا المجملة ، وأطعمتنا المتنوعة تشهد بأننا قوم غمسنا فى الترف ، وحظينا بالثروة ، ونهجنا الصراط المستقيم "(١٧) . إنها نظرة قاصرة من هؤلاء الرافضين لكل فكر أو نتاج أجنبى ، لقد توقفوا عند الشكل الخادع للمدنية دون المضمون وتمسكوا بالقشور دون اللباب " يحسبون تلك الأوهام حقائق تجعلهم من ذوى النعمة واليسار ، والعزة والكمال اعتماداً على كونها سنة الأمم المثرية ، والشعوب المتنورة ، وأيم الله أنها بالنسبة إلى أولئك البسطاء لداعية الفقر المدقع ، ومجلبة الشر ، وأن هذه الصور الظاهرية التى يظنونها تمدنا كسحابة حشيت بالصواعق ، يتوهم الغافل من بريقها ولمعانها أنها تأتى بوابل ينعش العقل ، ويحيى الموات ، ولكن إذا حل الأجل أمطرت ما يذهب بالحياة ويبدد الأجسام " (١٨). وقد أدرك الإمام محمد عبده الفرق بين الإنتاج والإستهلاك باعتبارها أحد المقاييس المعتبرة فى التمدن والتحضر فاذا كانت الأمة تنتج ما تستهلكه وتزيد عليه فهى متقدمة وإذا حدث العكس ووقفت عند مجرد الاستهلاك فهى متخلفة وإن لبست لباس العز الزائف ، يقول الإمام : " إن الأمم المتمدنة وإن انفقت الأموال الكثيرة فى تشييد القصور ، وتزيين الملابس ، وتحسين الأساس ، إلى غير ذلك من المصارف ، فانما يكون على نسبة مخصوصة من إيراداتهم الحائزين لها بالكد والتعب فى إبراز المصنوعات الجميلة والمخترعات الجمة ، التى تكسب صاحبها فى قليل من الزمن ثروة واسعة ، وقدراً رفيعاً ، ولا يجيزون الإنفاق من رأس المال إلا إذا مست ضرورة لا محيص عنها ، مع ذلك فنفقاتهم هذه لا تتجاوز حد اللزوم ، ولا تخرج عن دائرة احتياجاتهم ، فكلها مؤسسة على قاعدة جلب المصلحة ورفع الحاجة (١٩).

وعلى الرغم من هذا النقد الذى واجه به الإمام محمد عبده هؤلاء الذين انغلقوا على أنفسهم وتوقفوا عند الشكل العام الزائف للمدنية إلا أنه رسم صورة أخرى لأشكال القهر والتسلط التى تعرض لها أبناء مصر خاصة فى ريف مصر الواسع العريض ، وتتشكل ملامح هذه الصورة من فلاح أثقلته أنواع عديدة من الضرائب وأشكال متنوعة من سلطة القهر والإرهاب يمارسها أصحاب الاقطاعيات . بمباركة الحاكم وتأييده وتدشين التجار وأرباب البنوك. يقول الإمام محمد عبده " كان أهالى بلادنا محملين من الأثقال النقدية مالا يطيقون ، من ضرائب على الأراضى متنوعة متكثرة ، تتجدد على الدوام بتجدد الأشهر والأعوام ، و «جرائم » تفرض على الأنفس وتوابعها من غير نظام ، لا تنتهى إلى غاية ، ولا تقف عند حد، حتى بلغت بهم نهاية لا يستطيعون معها الأداء لشىء مما فرض عليهم ، ثم لم يكن لاقتضاء هذه الفرائض الثقيلة منهم وقت معين ، ولا قاعدة معروفة ، بل ذلك كان على حسب اشتهاء الحاكم وارادته الغير مرتبة ، فتارة يجبرون على أداء جمع أموال السنة بأنواعها فى أول شهر منها ، وتارة يطالبون بأموال السنة القابلة فى منتصف السنة الحاضرة ، ولا محيص لهم من الأداء ، فان من تأخر عنه عومل بالضرب المهلك ، والحبس المؤبد ، أو انتزع منه جميع ما بيده قهرا ، وما شاكل ذلك من المعاملات الخشينة ، ولا يجد للخلاص من جميع ذلك سبيلا سوى الإلتجاء إلى التجار وأرباب (البونكة) الذين هم كانوا أعظم أعوان الظلم فى ذلك الوقت ، وأشد أنصاره فاذا رأوا حاجة الأهالى إليهم تدلوا وتمنعوا لعلمهم أن (القرباج) ورائهم ، فلا قدرة لهم على الصبر ، ولا سبيل إلى التخلص من ألم العذاب ولو مؤقتا إلا بالرضا بكل ما يرسمون عليهم من الفائدة ، فكان التاجر لا يؤدى نقوده « سلمًا » ولو قبل الحصاد بعشرين يومًا إلا ستين فيما يساوى مائة وقت الحصاد ، فتكون الفائدة أربعين أو أزيد فى كل شهر ، ومن الناس من كان يأخذ المائة بمائتين فى أربعة أشهر " (٢٠). وهذا التشريح لأحد أنسقة البناء الاجتماعى المصرى يوضح الأحوال المتردية والمستنقع الآسن الذى واجهه أصحاب الدعوات الإصلاحية ، صحيح أنهم ظلوا مشدودين إلى أصول محافظة غالب الأحيان ... إلا أن حركتهم الإصلاحية كانت فى المسار الصحيح للتطور الاجتماعى البشرى بمراحله . وقدم دعاة الإصلاح الكثير من المفاهيم والمعايير التى ينطلق منها أى بناء اجتماعى فى محاولة للخروج من مأزق التخلف والتبعية وعلى نفس القدر من روح النقد كانت روح البناء . وقد أدرك الإمام محمد عبده أنه لا مخرج من تبعية الذات الفردية إلى ذات أو ذوات آخر ، كذلك تبعية المجتمع كله إلى نظام يشده إلى الوراء . المخرج الوحيد بناء نظام اقتصادى

متوازن من وجهة نظره فى تلك المرحلة من مراحل التطور العالمى فيقول : " الاقتصاد هو فضيلة من فضائل الإنسانية الجليلة ، بل هو من أهمها ، مدحته جميع الشرائع ، وبينت فوائده، وهو كغيره من الفضائل مركب من أمرين « بذل ، وإمساك » ، وأعنى أن الإقتصاد هو التوسط فى الانفاق " (٢١). وهذا القول يواجه من خلاله الإمام محمد عبده الأغنياء بكثرة أموالهم وسفاهة تصرفاتهم وقلة خبرتهم ، فها هو واحد منهم يرهن أرضه الزراعية الخصبة على خمسة وعشرين ألف جنيه ، يدفعها فى خمسين سنة مائة ألف وكسور (٢٢)، هل ذلك يعد تصرفا مقبولا وسلوكًا معقولاً .

إن المراهقة المادية التى واجهها الإمام محمد عبده فرضت عليه موقفًا صارمًا من هذا الإسراف وذلك الترف فتشدد فى نقده لكل مظاهره " وأما قسم المسرفين من أهالى بلادنا فأولئك شأنهم غريب ، إذا خفت عنهم المغارم ، وأقالتهم الحكومة من المظالم ، وتوفر لدى البعض منهم شيء من النقود ، وارتفعت أسعار المحصولات ، أو جاد موسمها ، ورأى بعضًا من النقود يرن فى يديه ، قصد إلى سوق البضائع الإفرنجية - (التى يعد اقتناءها تمدنا) - يشترى أخسها وأدناها بأعلى القيمة وأرفعها ، حلية لزوجته ، وزينة لابنته أو ابنه ، وبهرجة لنفسه ظهر بها ، يظنها رونقا يكسبه حلية واعتباراً ، حتى يعود وقد صرف جميع ما توفر لديه وربما كان مع ذلك بيته مهدما يحتاج إلى بناء ، ومضجعه خاليًا من الفراش لا يستر بسوى الحصير البسيط ، وزوجته التى يحليها هى المنغمسة فى الأقذار ، المكلفة بأداء جميع الأعمال الخسيسة ، وليس عندها من الأوقات ما تتجمل فيه بتلك الزينة ، اللهم إلا يوم المأتم والفرح ، وأبناؤه الذين حاباهم بتلك الزخرفة فاقدى التربية ، متروكين فى زوايا الإهمال ، يسره أن يراهم يلعبون ويتواثبون فى مساحة بيته المفترشة بطبقات من الأتربة ، ثم إذا ازداد إيراده مرة أخرى رأيته يتفنن فى الولائم وإقامة الأفراح لابنائه وأقاربه "(٢٣) . إن هذا التحليل الدقيق لأحد مظاهر النفاق الاجتماعى يؤكد على أمر هام أننا نفتقر إلى العقلية الاقتصادية المنظمة وأننا أكثر ميلاً إلى الاستهلاك وإنصرافًا عن الإنتاج واقفين عند التافه من الأمور متغافلين عن مقومات البناء الاجتماعى السليم .

وإذا كنا لا نستطيع الإستطراد فى ذكر صور عديدة تشكل البنية الرئيسية للمجتمع المصرى فى تلك الحقبة التاريخية . فاننا نكتفى بذكر مكانه النقد عند الإمام محمد عبده إذا أنه يقول : " الإنتقاد نفثة من الروح الإلهى فى صدور البشر ، تظهر فى مناطقهم ، سوقًا

للناقص إلى الكمال ، وتنبيها يزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية مما يليق به . الانتقاد قاصف من اللائمة تتنفس عنه القلوب ، وتنفتق به الألسنة ، لتقريع الناقصين فى إهمالهم ، ودفع طلاب الكمال إلى منتهى ما يمكن لهم . إنما الإنسان كون عقلى ، سلطان وجوده العقل ، فان صلح السلطان ، ونفذ حكمه صلح لك الكون وتم أمره . إن الله لا يهمل العقل من ناصرين عزيزين حاذقين ، أحدهما : له ، والثانى : له وعليه ، أما الأول فما قرن الله به غريزة الميل للأفضل ، ولاصطفاء للأمثل ، وأما الثانى ، فما ألزمه الصانع من الانقباض عن الدون والنفور عن منازل الهون ، فذاك يحدوه ، وهذا يسوقه ، وذاك يزين له الطلب ، وهذا يزعجه إلى الهرب ، وكل منازل العقل صعود إلا أدناها فعجز يقف بأهله على شفير العدم ، وكل منزلة بعد الأدنى دنو من الكمال ، غير أن ما يسمو إليه العقل ، أشبه بما ينبسط إليه الوجود ، يمتد إلى غير نهاية ، ويرتفع دون الوقوف عند غاية ، فليس يصل منتجع الكمال إلى مقام إلا ويرمى بطرفه إلى أبعد منه " (٢٤). وكان الإمام محمد عبده يرى أن دعوته إلى الإصلاح يجب أن لا تتوقف بل لابد أن يتوارثها أهل الفكر والسياسة وأهل العلم والتربية وأهل الاقتصاد والاجتماع ... حتى تحقق أهداف الأمة التى سعى الإسلام إلى بنائها ... قائدة أمينة فاعلة لا منفعلة تستقر بها الحياة استقرار حركة لا استقرار سكون يشبه العدم .

مجالات الإصلاح الاجتماعى عند الإمام محمد عبده :

إن الاتجاه النقدى عند الإمام محمد عبده يتمحور حول النقد الاجتماعى ولا يقف عند مجرد تشريح المجتمع ونشر عيوبه ونواقصه ، وإنما للنقد وظيفة بنائية إصلاحية ، يقول الأستاذ الإمام : " لولا الانتقاد ما شب علم عن نشأته ، ولا أمتد ملك عن منبته ، أترى لو أغفل العلماء نقد الآراء ، وأهملوا البحث فى وجوه المزاعم ، أكانت تتسع دائرة العلم ؟ وتتجلى الحقائق للفهم ؟ ويعلم المحق من المبطل ؟ ؟ أو لو أغمض الأصدقاء والأولياء عن سياسة السائس وتدبير الحاكم ، وهجروا النظر فى قوة الملك ، ولم يقرعوا كل عمل بمقامع النقد، أكانت تستقيم محجة ؟ وتعتدل حجة ؟ أو تعظم قوة ؟؟ كلا .. بل كان يتحكم الغرور، وتتسلط الغفلة ،.ويعود الصواب خطلا ، والنظام خللاً ، تلك سنة الله فى الأولين ، وهى كذلك فى الآخرين . فالمغبوط فى حاله من يستمع قول اللائمين ، ويستطلع خواطر المعترضين ويتصفح وجود المتنكرين ، ذلك روح الحياة فيه يطلب حاجاته ، ويتحفظ من آفاته ، وليس فيما يملك الحازمون أنفس لديهم ، من الانحاء عليهم بما ينبههم إذا غفلوا ، ويعلمهم إذا جهلوا ويهديهم إذا ضلوا ، وينعشهم إذا زلوا " (٢٥). والذين يمارسون هذا الدور – نقد المجتمع

وتوجيهه - هم المصلحون الذين ورثوا الرسالة وقاموا بحقها ، والإمام محمد عبده يضع شروطًا يجب أن تتوفر فيمن يمارس حق النقد والدعوة إلى الإصلاح من أهمها : الصدق ، الإخلاص في القصد ، فهم المدلول الحقيقي ، وربما كثر دعاة الإصلاح إلا أن الصادق منهم قليل ، يقول الأستاذ الإمام : " إن الداعين إلى العلم أو المنبهين إلى الأخذ بأصول الدين الإسلامي كثيرون ، ولا نرى مع ذلك من أغلب المسلمين إلا آذانا صمًا وأعينًا عميًا ، وصدا عما يدعوا إليه هؤلاء؟ ، ويمكنني أن أقول له : إن الصادق من هؤلاء ليس بكثير عدة ، والجمهور منهم قلما يخلص قصده ، وما تجد أكثرهم إلا مُتَّجِرِيَن بهذه الكلمات ، لكسب بعض دريهمات ، ويظهر لك ذلك من أنهم يلفظون هذه الأسماء ، وقلما يدرسون شيئا من مدلولاتها ليقضوا على الحقيقة منه ، وإنما يلقف بعضهم عن بعض ظواهر ، كالزبد لا يمكث في الأرض ، وأما الصادقون على قلتهم فقد بدأ بعض الناس يسمعون ما يقولون ، ويطلبون الرشاد مما يعلمون خصوصًا في أمر الدين " [٣٦]. وقد ارتكز محمد عبده في دعوته الإصلاحية على الدين ، وهذا أمر طبيعي يتسق مع تكوينه العقلي الذي تشكل بفعل عناصر عديدة يأتي الإسلام في مقدمتها " كان محمد عبده يملك ناصية ثقافة تتألف من عناصر مختلفة .. كانت لديه معرفة نظرية بالإسلام ، وكذلك ممارسة الحياة الصوفية على يد الشيخ درويش ، ودراسات مختارة في الأزهر الذي التحق به عام ١٨٦٦ حيث درس فلسفة ابن سينا ومنطق أرسطو على الشيخ حسن الطويل والأدب العربي على الشيخ محمد البسيوني . واطلع منذ عام ١٨٧١ ، بتوجيه من الأستاذ الأفغاني على تاريخ الإسلام والمسألة الشرقية ومشكلات الحياة الدولية والأوضاع السياسية والفكر الأوربي ... إلخ "[٣٧] . لقد انصهرت كل هذه العناصر في بوتقة الدين وبرزت رؤية دينية مستنيرة قادرة على قيادة حركة تغيير المجتمع استنادًا إلي النص القرآني { إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم } « الرعد : ١١ » وقوله عز وجل {ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم } « الأنفال : ٥٣» فاذا ما تنبه الناس إلى هذه الحقيقة الإيمانية استطاعوا النفاذ إلى بصيرة كل فرد وبالتالي تتألف البصيرة الاجتماعية . وهذا ما يجب أن يقصد إليه " مقصد الجميع ينحصر في استعمال ثقة المسلم بدينه في تقويم شئونه ، ويمكن أن يقال : إن الغرض الذي يرمي إليه جميعهم : إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين ، حتى سلمت العقائد من البدع ، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والإضطراب ، واستقامة أحوال الأفراد ، واستنارت بصائرهم بالعلوم الحقيقية ، دينية ودنيوية ، وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة ، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة . فاذا سمعت داعيًا يدعو إلى العلم بالدين ، فهذا مقصده ، أو مناديًا

يحث على التربية الدينية فهذا غرضه ، أو صائحًا ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد ، فتلك غايته . وهذه سبيل لمريد الإصلاح فى المسلمين لا مندوحة عنها ، فان اتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة ما بيناه ، وهو حاضر لديهم، والعناء فى ارجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره؟"(٢٨). وقد أرق حال المسلمين الإمام محمد عبده عندما لاحظ إنصرافهم عن دينهم واختيارهم بديلا عنه . يقول واصفًا حالة القلق التى ألمت به والتوتر الذى أصابه " أرقنى الليلة الفكر فى حال المسلمين وما ينزل بهم من البلاء يبعدهم عن دينهم ، واتباع أهوائهم وشهواتهم، وقوى سلطان الفكر منهاج المجموع العصبى ونبهه تنبيها شديداً ، حتى حدثتنى نفسى بأن أنزل إلى حيث يكثر اجتماع الناس « كالموسكى » و « الأزبكية » فأقف فى الطريق أو اتجاه أحد مجامع اللهو « كالمقاهى » ، وأنادى : أيها الناس : ماذا رأيتم فى دينكم من القبيح حتى تركتموه ؟ وماذا رأيتم فيما أخترتم بديلاً منه حتى تقلدتموه ؟ ثم أخطبهم فى حقيقة ما هو فيه ، وأنذرهم عاقبة ما هم عليه ، وأبين لهم طريقة النجاة منه"(٢٩) وكانت هذه الحالة القلقة المتوترة بداية نقطة الإنطلاق الأولى فى الدعوة إلى الإصلاح حيث تحددت أمام عينيه أول مجال من مجالات الإصلاح وأهمها الإصلاح الدينى القائم على مواجهة الجمود والتحجر وترك التقليد والمحاكاة التى برزت معالمها على النحو التالى :

١ - تعصب أصحاب كل مذهب من المذاهب لمذهبه بحيث أصبح كل فريق منهم لا يرى فى الشريعة من مذهب إلا مذهبه بل أصبح يرى الشريعة هى مذهبه . " إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف فى الدين يظهر بينهم وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله ، تلك الفتن التى كان يثيرها أعداء الدين فى الشرق وفى الغرب . لخفض سلطانه وتوهين أركانه "(٣٠) .

٢ - أخذ المسلمون يظنون أن من البدع فى الدين ما يحسن إحداثه لتعظيم شأنه مثل القول بأن الاجتهاد بدعه .

٣ - تصدر للقول فى الدين برأيه من لم تمتزج روحه بروح الدين .

٤ - تولى شئون المسلمين جهالهم ، وقام بارشادهم فى الأغلب ضلالهم .

٥ - الابتعاد عن العلوم العقلية والفنون العصرية وعداوتها .

ويقدم الإمام محمد عبده أمثلة عديدة من واقع الحياة فى عصره ليؤكد به مدى التحجر الذى أصاب الأمة فى مقتل . من هذه الأمثلة :

المثال الأول : كتب عبد الحميد الزهراوى الحمصى مقالاً فى الاجتهاد والتقليد " وذهب فيه إلى ما ذهب إليه أئمة المسلمين كافة ، ومقالاً بين فيه رأيه فى مذهب الصوفية ، وقال أنه ليس مما انتفع به الإسلام بل قد يكون مما رزىء به أو ما يقرب من هذا وهو قول قال به جمهور أهل السنة من قبله - فلما طبع مقاله فى مصر تحت اسمه . هاج عليه حملة العمائم ، وسكنة الأثواب العباعب ، وقالوا إنه مرق من الدين ، أوجاء بالإفك المبين ، ثم رفع أمره إلى الوالى فقبض عليه وألقاه فى السجن ، فرفع شكواه إلى عاصمة الملك وسأل السلطان أن ينتقل إلى العاصمة ليثبت براءته مما اختلف عليه ، بين يدى عادل لا يجور ، ومهيمن على الحق لا يحيف. إلخ مما يقال فى الشكوى فأجيب إلى طلبه ، لكن لم ينفعه ذلك كله ، فقد صدر الأمر هناك أيضًا بسجنه ولم يعف عنه إلا بعد شهر ، مع أنه لم يقل إلا ما يتفق مع أصول الدين"(٣١).

المثال الثانى : كتب الشيخ السنوسى (والد السنوسى صاحب جغبوب) كتابا فى أصول الفقه " زاد فيه بعض مسائل على أصول المالكية ، وجاء فى كتاب له ما يدل على دعواه أنه ممن يفهم الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة ، وقد يرى ما يخالف رأى مجتهد أو مجتهدين . فعلم بذلك أحد المشايخ المالكية (رحمه الله تعالى) وكان المقدم فى علماء الجامع الأزهر الشريف (الشيخ عايش) فحمل حربة وطلب الشيخ السنوسى ليطعنه بها لأنه خرق حرمة الدين وأتبع سبيلاً غير سبيل المؤمنين " (٣٢).

المثال الثالث : " لقد جاء طالب علم من بلد من بلاد الدول العثمانية وأراد الالتحاق بأحد الأروقة فى الجامع الأزهر فوقع الشك : هل بلده مما لأهله استحقاق فى ذلك الرواق على حسب نص الواقف ؟ .. فقال قائل لشيخ الرواق : ان كتب تقويم البلدان تشهد بأن البلد داخل فى شرط الواقف . فقال إننى لا أقتنع بما فى تلك الكتب ، وإنما الذى يصح أن آخذ به هو أن يكون فقيه (ممن مات) قال أن هذا البلد من قطر كذا ، وهو الذى وقف الواقف على أهله . وإذا قيل لأحدهم : إن الأئمة أنفسهم لم يعينوا مواقع البلدان ، ولم يضعوا لنا جدولا لبيان ما يحويه كل قطر ، وبيان الحدود التى ينتهى إليها وأن أصول ديننا تسمح لنا بأن نأخذ بأقوال

العلماء فى هذه الفنون (وهم منا) وبتواتر الأخبار وما أشبه ذلك من البديهات . قال : إنما أريد نصا فقهيا ، لا دليلا عقليًا[٣٣]" . تلك مجرد نماذج وأمثلة من صور الجمود والتحجر التى جرت على المجتمع العربى والمسلم كثيرا من النكبات وسمحت بانتشار الأوهام والخرافات. يقول الأستاذ الإمام : " فى أثناء ذلك حدث الغلو فى الدين ، واستعرت نيران العداوات بين النظار فيه ، وسهل على كل منهم لجهله بدينه ، أن يرمى الآخر بالمروق منه لأدنى سبب ، وكلما أزدادوا جهلاً بدينهم ازدادوا غلوا فيه بالباطل ، ودخل العلم والفكر والنظر (وهى لوازم الدين الإسلامى) فى جملة ما كرهوه ، وانقلب عندهم ما كان واجبًا من الدين محظورا فيه " [٣٤] وقد نتج عن هذه المواقف كثيراً من الجنايات منها :

أولا : جناية الجمود على العلم :

إن التخلى عن النظر العقلى والتأمل فى جنبات الوجود لاستنباط الأحكام والقوانين وكشف أسرار الطبيعة أدى إلى وقف العلم وسكون ريحه . يقول الأستاذ الإمام : " كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ، ويسبح به فى الأرض ، ويصعد به إلى اطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله ، أو يكشف به سرا من أسراره فى خليقته ، أو يستنبط حكما من أحكام شريعته ، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء وتبلغ من التمتع بها ما تريد ، فلما وقف الدين ، وقعد طلاب اليقين ، وقف العلم وسكنت ريحه ، ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سارسير التدريج " [٣٥].

ثانيا : جناية الجمود على اللغة :

يقول الأستاذ الإمام " فان القوم كانوا يهفون بها لحاجة دينهم إليها – أريد حاجتهم في فهم كتابهم إلى معرفة دقائق أساليبها ، وما تشير إليه هيئة تراكيبها ، وكانوا يجدون أنهم لن يبلغوا ذلك حتى يكونوا عربا بملكاتهم ، يساوون من كانوا عربا بسلائقهم فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بما قال المتقدم ، قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم ، واكتفوا بأخذ حكم الله منه بدون أن يرجعوا إلى دليله ، ولو نظروا فى الدليل فرأوه غير دال له بل دالا لخصمه ، بأن كان عرض له فى فهمه ما يعرض للبشر الذين لم يقرر الدين عصمتهم ، لخطأوا نظرهم وأعموا أبصارهم ، وقالوا : نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدمنا ، وأرغموا عقلهم على الوقفة فيصيبه الشلل من تلك الناحية ، فأية حاجة له بعد ذلك إلى اللغة العربية نفسها ، وقد يكفيه منها ما يفهم به أسلوب كلام المتقدم ، وهو ليس من أولئك العرب الذين كان ينظر الأولون فى كلامهم " [٣٦] .

ثالثا : جناية الجمود على النظام والاجتماع :

واعظم جناية مما سبق جناية التفريق وتمزيق الأمة وايقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين . كان اختلاف السلف في الفتيا يرجع إلى اختلاف أفهام الأفراد ، وكل يرجع إلى أصل واحد لا يختلفون فيه ، وهو كتاب الله وما صح من السنة، فلا مذهب ولاشيعة ، ولا عصبية تقاوم عصبية ، ولو عرف بعضهم صحة ما يقول الآخر لأسرع إلى موافقته كما صرح به جميعهم ، ثم جاء أنصار الجمود فقالوا : يولد مولود في بيت رجل من مذهب إمام فلا يجوز له أن ينتقل من مذهب أبيه إلى مذهب إمام آخر ، وإذا سألتهم قالوا : " وكلهم من رسول ملتمس " لكنه قول باللسان لا أصل له في الجنان ، ثم كانت حروب جدال بين أئمة كل مذهب لو صرفت آلاتها وقواها في تبين أصول الدين ونشر آدابه وعقائده الصحيحة بين العامة (٣٧) " ، وقد أدى هذا التناحر المذهبي والتعصب الطائفي إلى صراع طبقات المجتمع وأتاح لأهل الغواية من فرض هيمنتهم على مقدرات الناس وانحرفوا بالنظام الاجتماعي إلى الهاوية .

رابعًا : جناية الجمود على الشريعة :

كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلامًا سمحة تسع العالم بأسره ، وهي اليوم تضيق عن أهلها ، حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما يرتقي إليها ، وأصبح الاتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها .

صعب تناول الشريعة على الناس حتى رضوا بجهلها عجزا عن الوصول إلى عملها ، فلا ترى العارف بها إلا قليلا لا يعد شيئا إذا نسب إلى من لا يعرفها ، وهل يتصور من جاهل بشريعة أن يعمل بأحاكمها ؟ فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم بل سقط احترامها من أنفسهم ، لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم . بمقتضى نصوصها ، وأول مانع لهم ضيق الطاقة عن فهمها لصعوبة العبارات وكثرة الاختلاف " (٣٨). فاذا علمنا أن الشريعة بأحكامها ضابطة للعلاقات الاجتماعية ومنظمة للبناء الاجتماعي في الإسلام . بما ورد من أحكام المعاملات .. فان هذا الجمود أنعكس على الأحوال الاجتماعية .

خامسًا : جناية الجمود على العقيدة :

أن العقيدة الصحيحة هي محور حركة وجود الفرد والجماعة في الإسلام باعتبارها مصدر القوة والطاقة التي تحرك المجتمع في الاتجاه السليم لتحقيق غاياته الإنسانية . يقول الأستاذ

الإمام : " نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنة من أن الإيمان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة ، وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة وفرض العبادات وهيآتها ، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لابد فيه من النقل فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله وبأنه يجوز أن يرسل الرسل تأتينا عنه بالمنقول – نسوا ذلك كله – وقالوا : لابد من اتباع مذهب خاص بالعقيدة ، وافترقوا فرقًا وتمزقوا شيعًا كما قلنا ، ولم يكفهم الإلزام باتباع مذهب خاص في نفس المعتقد فيكون التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول وكأنهم لذلك جعلوا النقل عماداً لكل اعتقاد وياليته النقل عن المعصوم ، بل النقل ولو عن غير المعروف ، فتقررت لديهم قاعدة : أن عقيدة كذا صحيحة ، لأن كتاب كذا للمصنف فلان يقول كذلك . ولما كانت الكتب قد تختلف أقوالها صار من الصعب أن يجد الواحد منهم لنفسه عقيدة قارة صافية غير كدرة ولا متزعزعة " [٣٩]. وانتشرت بضاعة فكرية فاسدة .. وتوقف الناس عند اسوار من الأشكال الفجة للممارسات الدينية مما يمكن أن نطلق عليه الديانة الشعبية التي هي خليط من أديان شتى وعادات قديمة أخذت شكل العقيدة الصارمة .

وكان من الطبيعي أن يساعد هذا الجمود على انتشار كثير من البدع بفعل غياب الفهم الصحيح للدين ، وتعطيل العقل عن جوهره . ومن أهم البدع التي سادت بين الناس :

١ – أخطأ المسلم في فهم معنى « التوكل » و « القدر » فمال إلى الكسل وقعد عن العمل ووكل الأمر إلى الحوادث تصرفه إلى حيثما تهب ريحها ، ويظن أنه بذلك يرضى ربه ويوافي رغائب دينه .

٢ – أخطأ المسلم في فهم ماورد في دينه من أن المسلمين خير الأمم ، وأن العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر ، فظن أن اخير ملازم لعنوان المسلم ، وأن رفعة الشأن تابعة للفظة ، وأن لم يتحقق شيئًا من معناه وأن الله كفيل بنصره ، بدون عمل للعبد في الدفاع عنه ، فان اصابته مصيبة أو حلت به رزية ، تسلى بالقضاء ، وانتظر ما يأتي به الغيب بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارىء ، أو ينهض إلي عمل لتلافي ما عرض من خلل ، أو مدافعة الحادث الجلل ، مخالفًا في ذلك كتاب الله وسنة نبيه .

٣ – أما الحكام – وقد كانوا أقدر الناس على انتشال الأمة مما سقطت فيه – فأصابهم من الجهل بما فرض عليهم في أداء وظائفهم ما أصاب الجمهور الأعظم من العامة ، ولم

يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم وابتزاز الأموال لانفاقها وإرضاء شهواتهم ، لا يرعون فى ذلك عدلاً ، ولا يستشيرون كتابًا ، ولا يتبعون سنة، حتى أفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق والكذب والغش والاقتداء بهم فى الظلم وما يتبع ذلك من الخصال التى ما فشت فى أمة إلا حل بها العذاب .

٤ – أضف إلى ما تقدم ما حدث من بدع أخرى فى مذاهب شتى فى العقائد وطرق متخالفة فى السلوك ، وآراء متناقضة فى الشرائع وتقليد أعمى فى جميع ذلك ، فتفرقت المشارب وتوزعت المنازع ، وعظم سلطان الهوى على أرباب النزعات المختلفة ، كل يجذب إلى نفسه لاينظر إلى حق ولا يفزع من باطل ، وإنما همه أن يظفر بخصمه ، وذلك الخصم هو ما يدعوه أخًا له فى الإسلام فى معرض التشدق بالكلام .

٥ – إن أكبر بدعة عرضت على نفوس المسلمين فى اعتقادهم ، وهى بدعة اليأس من أنفسهم ودينهم وظنهم أن فساد العامة لادواء له ، وأن مانزل بهم من الضر لا كاشف له، وأنه لايمر عليهم يوم إلا والثانى شر منه. مرض سرى فى نفوسهم ، وعلة تمكنت من قلوبهم ، لتركهم المقطوع من كتاب ربهم وسنة نبيهم ، وتعلقهم بما لا يصح من الأخبار أو خطئهم فى فهم ما صح منها ، وتلك علة من أشد العلل فتكا بالأرواح والعقول .

٦ – نتج عن كل ما تقدم " هزال فى الهمم وضعضعة فى العزائم وتناقض فى الآراء ، واضطراب فى العقول وفساد فى الأعمال يبتدىء من البيت وينتهى إلى الأمة ، يمر فى كل طبقة ، ويجول فى كل دائرة ، خصوصا من دوائر الحكومات .

هذا ما أصاب المسلمين فى عقولهم وعزائمهم واعمالهم بسبب ابتداعهم فى دينهم وخطئهم فى أصوله وجهلهم بأدنى أبوابه وأصوله (٤٠).

خطة الإصلاح :

نستطيع من جانبنا أن نحدد أسلوب الأستاذ الإمام وخطته فى الإصلاح ولا نجافى الحقيقة إذا قلنا أنه استهدف من ثورته الإصلاحية تحديد معالم المشروع النهضوى للأمة على النحو التالى :

١ – توكيد الصلة الحميمة بين الفكر والوضع الاجتماعى .

٢ – العلاقة بين النهضة والتنوير وبنية الواقع الاجتماعى .

٣ – تعبئة الوعى القومى .

٤ – رفض الممارسات السائدة فى كل الأوساط .

٥ – التنوير وتصعيد الوعي .

٦ – النهضة استرداداً ، واستيعابًا ، واكتشافًا .

٧ – التنوير : تجاوز ، وانطلاق ، وابداع ، تحرير وحركة مقصودة ، ومنهج يسلط الضوء على الأشياء جميعًا . فيحررها من جمودها ورقادها الطويل المطمئن إلى قداسة التقليد .

وقد مارس الأستاذ الإمام دوره بقوة فى تحقيق هذه الأهداف من خلال كل المواقع التى عمل بها فى دار العلوم ، وفى القضاء ، وفى الصحافة وفى دار الافتاء ، داخل مصر وخارجها فى أوربا وتركيا والشام . وحدد بكل دقة مسئولية الكتابة والقلم والعدالة والعلم والتربية فى المدارس والمكاتب الأميرية ، وإصلاح التعليم ، وإصلاح التربية فى مصر ، والدعوة إلى تطوير العلوم الإسلامية إلى آخر ذلك من الموضوعات التى يتعدى حصرها فى مثل هذا البحث ولعل من يقرأ العدد الأول من « العروة الوثقى » التى حدد جمال الدين الأفغانى وتلميذه الأستاذ محمد عبده أهدافها يدرك وضوح الرؤية الإصلاحية فيما ذكر من أهداف هذه الجريدة حيث ورد فى العدد الأول الصادر فى الخامس من جمادى الأولى عام ١٣٠١ هـ . منهاج الجريدة على النحو التالى :

١ – بيان الواجبات على الشرقيين ، التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف .

٢ – توضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات ، ويستتبع ذلك بيان أصول الأسباب ومناشىء العلل التى أفسدت حالهم ، وأعمت عليهم طريقهم .

٣ – الدفاع عما يرمى به الشرقيين عموما ، والمسلمون خصوصا من التهم ، وإبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون فى المدنية ماداموا متمسكين بأصول دينهم .

٤ – إشراب النفوس عقيدة الأمل فى النجاح ، وإزالة ما حل بها من اليأس .

٥ – اخبار الشرقيين بما يهمهم من حوادث السياسة العامة والخاصة .

٦ – تقوية الصلاة بين الأمم وتمكين الألفة بين أفرادها ، وتأمين المنافع المشتركة بينها .

٧ – تكشف الغطاء ما استطاعت عن الشبه التى شغلت أوهام المترفين ، ولبست عليهم مسالك الرشد ، وتزيح الوساوس التى أخذت بعقول المتعمين ، حتى أوردتهم اليأس فى مداواة علاتهم وشفاء أدوائهم ، فظنوا أن زمان التدارك قد فات (٤١).

وقد يزيد هذا الاتجاه إلى الإصلاح وضوحًا من ناحية المنهج والهدف ما ورد فى كثير من رسائل الأستاذ الإمام ومن بين هذه الرسائل رسالة إلى « تولستوى » بعث بها إليه عندما ثارت الكنيسة الروسية على أفكاره وقد جاء فيها " سطع علينا نور من أفكارك ، وأشرق فى آفاقنا شموس من آرائك ، ألفت بين النفوس العقلاء ونفسك . هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التى فطر الناس عليها ، ووفقك على الغاية التى هدى البشر إليها ، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ، ويثمر بالعمل ، ولأن تكون ثمرته تعبا ترتاح به نفسه وسعيا يبقى به ويرقى به جنسه ، وشعرت بالشقاء الذى نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة واستعملوا قواهم – التى لم يمنحوها إلا ليسعدوا بها – فيما كدر راحتهم ، وزعزع طمأنينتهم نظرت نظرة فى الدين مزقت حجب التقليد ، ووصلت بها إلى حقيقة التوحيد ، ورفعت صوتك تدعو الناس إلى ما هداك الله إليه ، وتقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه " (٤٢).

والنظرة الفاحصة لما ورد فى هذه الرسالة تؤكد على حرص الأستاذ الإمام على :

١ – الثورة ضد الجمود والتحجر .

٢ – الدعوة إلى العلم والعمل .

٣ – الاقتران بين القول والفعل .

٤ – التوحد الإنسانى من أجل خير البشرية .

فاذا ما أضفنا إلى ما سبق ما دار بين الأستاذ الإمام وتلميذه محمد رشيد رضا حول المنار، نتبين بوضوح المنهج الإصلاحى الذى نعرض له .

يقول الشيخ رشيد موضحًا غرضه من إنشاء المنار : " أن من غرضى الإشتغال والتمرن علي الكتابة فى المسائل الإصلاحية المفيدة .

الأستاذ الإمام : يمكنك أن تكتب هذه المباحث فى كتاب ، فهو أرجى لقراءة الناس له .

الشيخ رشيد : إن معالجة قضايا التربية والتعليم ونشر الأفكار الصحيحة لمقاومة الجهل والأفكار الفاسدة التى فشت فى الأمة كالجبر والخرافات ... هو الباعث على إنشاء هذه الجريدة (المنار) – وإننى أسمح أن أنفق عليها سنة أو سنتين من غير أن أكسب شيئًا .

الأستاذ الإمام : إن كان هكذا فهو حسن ، وهذا أشرف الأعمال وأفضلها ، وأنا إذا كنت على ثقة من مشرب هذه الجريدة فانى أساعدها بكل جهدى .. يجب أن لا نتحيز لحزب من الأحزاب ، وأن لا نرد على جريدة من الجرائد التى تتعرض لنا بذم أو انتقاد ، وأن لا نخدم

أفكار أحد من الكبراء ، هؤلاء الشاغلين للوظائف الكبيرة ، الذين يدعون بها كبراء ، أنا قد نستخدمهم ولكن لا نخدمهم " (٤٣).

وبناء على هذا التوجيه تحددت أهداف المنار على النحو التالى :

١ - الحث على تربية البنات والبنين .

٢ - الترغيب فى تحصيل العلوم والفنون .

٣ - إصلاح كتب العلم وطريقة التعليم .

٤ - التنشيط على مجاراة الأمم المتمدنة فى الأعمال النافعة وطرق أبواب الكسب والاقتصاد .

٥ - شرح الدخائل التى مازجت العقائد للأمة والأخلاق الرديئة التى أفسدت الكثير من عوائدها ، والتعاليم الخادعة التى لَبَّسَتْ الغى بالرشاد ، والتأويلات الباطلة التى شبهت الحق بالباطل ، حتى صار الجبر توحيداً ، وإنكار الأسباب إيمانا ، وترك الأعمال المفيدة توكلاً ، ومعرفة الحقائق كفراً وإلحاداً ، وإيذاء المخالف فى المذاهب دينًا ، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحًا ، واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا ، والذلة والمهانة تواضعا ، والخشوع للظلم والاستسلام للضيم رضا وتسليمًا ، والتقليد الأعمى لكل متقدم علمًا وإيقانًا(٤٤) .

على هذا النحو من الوضوح والتميز حدد الأستاذ الإمام خطته الإصلاحية واستحق أن يطلق عليه عباس العقاد « عبقرى الإصلاح والتعليم » ويضعه أحمد أمين وسط « زعماء الإصلاح فى العصر الحديث » ، ويقدمه عثمان أمين على أساس أنه « رائد الفكر المصرى » ويقول عنه قاسم أمين « إنه ذو مقام مكنه من أن يمسك بيده زمام أمة بأسرها ، ويحركها نحو الغاية التى رسمها ويسوقها إلى طريق المستقبل الذى هيأه لها » (٤٥).

أخيراً نقول لقد كان الفكر الإصلاحى عند الإمام محمد عبده فى المجال الاجتماعى ينطلق من الدين . " ذلك أن الدين ، وحده ، هو القادر على توحيد الأمة ، وتجسيد الوعى الوطنى ، ودعم التضامن بين مختلف عناصر المجتمع ، والإصلاحات العقائدية ينبغى أن تتيح للدين أن يلعب دور الايديولوجية الوطنية " (٤٦).

لقد ظل الأستاذ الإمام وفيًا مخلصًا فى أداء مهمته واعيًا بطبيعة تكوينه وتكوين أمته .. مدركًا لأهمية العقل ودوره فى فهم الدين والحياة ... واثقًا من جدية الطريق الذى سار عليه ووعى الناس إليه .

الهوامش

١ - الفخر الرازى : التفسير الكبير جـ ٨ ، دار الفكر ، بيروت ، ص ١٩٨٢ .

٢ - محمد عبده : الأعمال الكاملة جـ ٣ ، تحقيق د . محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص ٢٨٦ .

٣ - الفخر الرازى : التفسير الكبير جـ ٨ ، ص ١٨٤ .

٤ - محمد عبده : الأعمال الكاملة جـ ٣ ، ص ١٥١ .

٥ - د . أنور عبد الملك : نهضة مصر ، الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٣ ، ص ١٢٨ .

٦ - د . سعيد اسماعيل على : الفكر التربوى العربى الحديث ، عالم المعرفة ، العدد ١١٣ مايو ١٩٨٧ ، المجلس الوطنى للثقفة والآداب ، الكويت ، ص ٣٨ .

٧ - عبد الرحمن الجبرتى : عجائب الاثار جـ ٣ ، طبعة مصر ، ١٣٢٢ هـ ، ص ٣٥ .

٨ - المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٩ - المرجع السابق : ص ٣٦ .

١٠ - المعجم الفلسفى : ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو سنة ١٩٨٩ ، ص ٥٤٥ ، ٥٤٦ .

١١ - ز . ا . ليفين : تطور الفكر الاجتماعى العربى ، ترجمة حمدى عبد الحافظ ، دار العالم الجديد ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص ٦ ، ٧ .

١٢ - د . أنور عبد الملك : نهضة مصر ، ص ٢٢٧ .

١٣ - د . معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربى ، عالم المعرفة ، عدد ١١٥ يوليو سنة ١٩٨٧، ص ١٧٥ .

١٤ - المعجم الفلسفى : دار التقدم ، ص ٥٣٠ .

١٥ - محمد عبده : الأعمال الكاملة ، جـ ٢ ، ص ٦٠ .

١٦ - المرجع السابق ، ص ٦٢ .

١٧ - المرجع السابق ، ص ٤٠ .

١٨ - المرجع السابق ، ص ٤١ .

١٩ - المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٢٠ - المرجع السابق ، ص ١٠ .

٢١ - المرجع السابق ، ص ١٣ .

٢٢ - المرجع السابق ، ص ١٢ .

٢٣ - المرجع السابق ، ص ١٥ .

٢٤ - المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

٢٥ - المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

٢٦ - محمد عبده : الأعمال الكاملة ، جـ ٣ ، ص ٣٤٥ .

٢٧ - د . أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، ص ٣٩٨ .

٢٨ - محمد عبده : الأعمال الكاملة ، جـ ٣ ، ص ٢٣١ .

٢٩ - المرجع السابق ، ص ١٩٣ .

٣٠ - المرجع السابق ، ص ٣٤٠ .

٣١ - محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية ، تحقيق د . عاطف العراقى ، كتاب سينا (١) السياسى ، سينا للنشر ، القاهرة ، ص ١٣٤ .

٣٢ - المرجع السابق ، ص ١١٤ .

٣٣ - المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

٣٤ - محمد عبده : الأعمال الكاملة ، جـ ٣ ، ص ٣٤١ .

٣٥ - محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ١٥٠ .

٣٦ - المرجع السابق ، ص ١٥١ .

٣٧ - المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

٣٨ - المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

٣٩ - المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

٤٠ - محمد عبده : الأعمال الكاملة ، جـ ٢ ، ص ٢٢٩ ، وما بعدها .

٤١ - حسن الشيخة : أقلام ثائرة ، المكتبة لثقافية (٩٩) دار القلم ، ديسمبر سنة ١٩٦٣ ، ص ٨٧ .


٤٢ - محمد عبده : الأعمال اكاملة ، جـ ٢ ، ص ٣٦٧ .

٤٣ - محمد عبده : الأعمال اكاملة ، جـ ٣ ، ص ١٣٠ .

٤٤ - د . محمد رجب البيومى : النهضة الإسلامية فى سير أعلامها المعاصرين ، محمد رشيد رضا صاحب المنار ، مجمع البحوث الإسلامية ، سنة ١٩٨٠ ، ص ٤١ ، ٤٢ .

٤٥ - حسن الشيخة : أقلام ثائرة ، ص ٧٢ .

٤٦ - د . أنور عبد الملك : نهضة مصر ، ص ٤١١ .



المبحث الخامس
فلسفة اللغة عند زكى نجيب محمود

أولاً : بين الفلسفة واللغة

إن العلاقة بين الفلسفة واللغة حظيت باهتمام كثيرين من الفلاسفة والأدباء منذ زمن بعيد فلقد شهدت بلاد اليونان القديمة اجتهادات متنوعة ، وصياغات عديدة تؤكد عمق الصلة بين الفلسفة واللغة " وامتاز الإغريق الأقدمون بنظراتهم فى اللغة ، وتناولوا هذه القضية بنظر دقيق فيه كثير من الحذق فتأملوا أصل اللغة وتاريخها ونظامها ، ومن غير شك أن الثقافة اللغوية الحديثة تدين للتراث الإغريقى بشىء غير يسير " [(١)].

ونستطيع أن نحدد البدايات الأولى للبحث اللغوى عند الإغريق فيما قدمه السوفسطائيون من فنون الخطابة والحوار والجدل وشيوع المحسنات اللفظية وألوان البديع فى أقوالهم بهدف كسب ثقة جمهور الناس واقناعهم فالسفسطائى هو " الحاذق أو الماهر فى فن من الفنون ، ولذلك أطلق على كبار الشعراء والفلاسفة والموسيقيين بل على الحكماء السبعة " [(٢)] واللغة التى عنى هؤلاء بتعليمها هى تلك اللغة الفنية التى تشع بالإيحاء الذى يأخذ بالألباب ويكسب التأييد ويلقى القبول ، ولقد كانت اللغة هى المدخل الطبيعى لتعليم العلوم الإنسانية، فاتجه " السفسطائيون إلى تعليم جميع العلوم الإنسانية فى مقابل العلوم الطبيعية التى كانت محور البحث فى القرن السادس وأوائل القرن الخامس ، فكان منهم اللغويون الذين يبحثون فى أصل اللغة وأسرارها أهى من ابتكار الإنسان أم من خلق الطبيعة ، ومنهم المناطقة الذين ينظرون فى استخلاص النتائج من المقدمات ، وفى تركيب العبارة ، ومنهم الأدباء الذين يشرحون أشعار " هوميروس " و " هزيود" ومنهم الخطباء مثل " جورجياس" الذى كان يخلب الألباب بسحر البيان ، ومنهم من كان يبحث فى الأخلاق والسياسة والفن والفلسفة الطبيعية"[(٣)] وعلى الرغم من سوء سمعة السفسطائيين إلا أنهم فى مجال علوم البلاغة قد كان لهم فضل مذكور وغير منكور ، وبرث سقراط ملك السفسطائيين بالرغم من هجومه عليهم ومعارضته لهم ، فسقراط من أبرز من أجاد صناعة البيان وكان يعلم فى الملاعب والبساتين ويغشى دور الأثينيين .

وهنا يقف زكى نجيب محمود وقفة جادة مع فلسفة " سقراط " ليوضح أولاً : المنهج الجديد الذى ارتضاه لنفسه وأثر سقراط فى تشكيل ملامح هذا المنهج . وثانيًا : ليوضح " فلسفة اللغة عند سقراط " إن صح هذا التعبير . فيقول :- " كان صلحبنا قد فرغ فى أوائل ثلاثينيات القرن ، من ترجمة المحاورات السقراطية الأربع ، وقد تركت فيه أعمق الأثر من عدة وجوه ، فأولا وقبل أى شيء آخر ، كانت تلك الوقفة مع شخص سقراط كما تجلى فى محاوراته تلك ، هى بمثابة الخطوة الأولى على طريق تربيته تربية منهجية ، تمهد له السبيل إلى نشاط فكرى مستقيم " (٤) . . لكن كيف حدث ذلك ؟ وما علاقته بفلسفة اللغة ؟ يجيب زكى نجيب محمود قائلاً : " .. ذلك أن الفيلسوف قد حاول مع محاوريه - لأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى - أن يحددوا معانى الكلمات التى يستخدمونها فى مجالات الحياة الجارية ، وإلا فهل يعقل أن يتحدث ناقد عن أثر من آثار الفن وهو لايدرى بأى الخصائص يتميز الفن"؟ وهل يعقل أن يتشدق سياسى بالديمقراطية ، حتى إذا ما سئل عن الديمقراطية عجز عن الجواب؟ وهل يعقل أن يجد الشاب " أو طيفرون " فى المحكمة مطالبا بانزال العقاب الملائم على أبيه ، لأن أباه قد طرح بأحد عبيده فى خندق فقتله ، حتى إذا ما سأله سقراط ليحدد له معنى " التقوى " التى أتهم أباه بالخروج عليها ، لم يجد الشاب للسؤال عنده جوابًا ، سوى أن قال لسقراط : إن التقوى هى عمل كهذا الذى أقوم به الآن ، وهنا قدم الفيلسوف للشاب فى إيجاز ، ما يعلمه بأن " العلم " الصحيح بحقيقة من الحقائق لايكون بذكر جزئية تندرج مع غيرها من جزئيات السلوك لتكون هى الأمثلة العابرة على الحقيقة العلمية لفكرة من الأفكار فقد كان واجبًا عقليًا على " أوطيفرن " قبل أن يتهم أباه فى المحكمة بأنه قد خرج على حدود " التقوى " فاستحق العقاب ، أن يعلم أولاً تعريف " التقوى" تعريفًا محكمًا ، يكون بعد ذلك هو المرجع الذى تقاس إليه جزئيات السلوك البشرى ، لنميز فيها بين التقى والفاجر " (٥).

وهذا يعنى أن سقراط كان مهمومًا بالبحث عن " المعنى الكلى" للألفاظ ، وكان هذا هو أول الدروس التى تعلمها زكى نجيب محمود ثم تراكمت لديه المعارف وتعمقت التجارب ، حيث وجد فى التحليلات المعاصرة ما يضيف إليه إضافات تزيده اقترابًا من الدقة العلمية كما ينبغى لها أن تكون .. والنتيجة التى انتهى إليها " أن سقراط - وجميع فلاسفة اليونان مع معظم الفلاسفة قبل عصرنا هذا الذى نراه متمثلاً فى القرن العشرين كله ، وما قبله من عقود القرن الماضى الذى سبقه - أقول إن هؤلاء جميعًا كانوا على ظن بأن المعنى الكلى الواحد ، يعد حقيقة عقلية مستقلة بذاتها ، ويمكن تعريفها وتحديدها ، كالمعنى الكلى الذى شغل به

سقراط مع الشاب الذى قابله فى ساحة المحكمة يتهم أباه ، وهو معنى " التقوى " ويجرى مجراه كل المعانى العامة : الحرية ، العدالة ، المساواة ، الصدق ، الوفاء ... إلخ ، ولم يكن أحد من هؤلاء قد أدرك حقيقة الأمر ، كما كشف عنها التحليل الرياضى فى العصر القائم ألا وهى أن أى معنى من هذه المعانى العامة ، إن هو واقع أمره إلا تكثيف لجملة كاملة ضغطت فى مفرد لغوى واحد فاذا أردنا أن نرفع عن الفكرة تكثيفها لتظهر عناصرها المضمرة اضطررنا عندئذ أن نبحث عن مبتدأ للخبر الموجود فى المعنى المتمثل فى الوحدة اللغوية التى بين أيدينا"[٦] . على هذا النحو كان سقراط بما يمثله من البحث عن حقائق الأشياء ، ومفهومات الألفاظ ودلالتها الفكرية للوقوف على المعنى الكلى للفظ .. مقدمة أساسية لمنهج زكى نجيب محمود فى تحليل اللغة وهذا ما يؤكد عليه حين يقول : " إنه لايجوز لصاحب الفكر العلمى ، أن يستخدم اسما ما ، إلا إذا سبق ذلك علمه بما يسميه ذلك الاسم ، وإنه لكثير جداً ما يحدث لصاحب الفكر الغامض المهوش ، أن يملأ شدقيه بكلمات وعبارات على حساب إنها فكر من الفكر بمعناه الصحيح ، فاذا طالبته أن يصور لك تفصيلات الموقف الحى ، الذى يتصور وجوده من خلال كلماته ، عجز عن التصوير نتيجة لعجزه عن التصور ، ومن هنا ندرك دقة الفقهاء المسلمين حين أدركوا أن " الحكم على شيء فرع عن تصوره " - كما قالوا - أى أنك لايحق لك حكم مالم تكن قد كملت لك الصورة الذهنية لحقيقة من الحقائق ، بتفصيلاتها الأساسية التى يتيح لك أن تتصور كيف يكون موقع الأشياء فى عالم الأشياء إذا صدق ذلك التصور الذهنى المزعوم ، لقد كان ذلك ه نفسه ما يتضمنه منهج الفكر الرياضى ، والفكر العلمى المتصل بالعلوم الطبيعية كذلك ، على ما بين الحالتين من أوجه الاختلاف "[٧] . وهذا يعنى أن سقراط مع غيره من الفلاسفة اللاحقين له قد اصطنعوا منهجًا يعتمد على دقة المعنى إذ أنهم " يبحثون عن دقة المعنى لأى معنى من المعانى العامة ، مثل قولنا "حرية" و "عدالة بل وفيما يختص بالأسماء التى نشير بها إلى أنواع الكائنات مثل قولنا " شجرة " و " نهر" يفكرون على منهاج الفكر الرياضى ، ففى العلوم الرياضية تنتقل الحركة العقلية من فكرة إلى فكرة دون أن يعنى الرياضى بالوقائع الفعلية التى تقع فى دنيا الإشياء " [٨]. ولعل ذلك ما يفسر موقف سقراط من هؤلاء الذين أجادوا استخدام الفصاحة وإلقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية " منذ البداية أطلق سقراط العنان لتهكمه ، فالذين وجهوا الاتهام إليه هم كما قال ، مذنبون باستخدام الفصاحة وإلقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية " [٩]. إذ أن الانصراف إلى العناية بهذه المحسنات ينتهى بالمتحدث إلى إهمال المعنى وغياب المفهوم . لم يشغل سقراط

نفسه بتجويد العبارات .. بل كانت الفلسفة عنده تعنى البحث تعنى أن هناك أشياء يمكن أن ترى وأن تقال ، وإلا كانت مجرد ثرثرة وهراء وسحب نعيش فيها . لقد خرج زكى نجيب محمود بعد فراغه من ترجمة أربع محاورات لأفلاطون ، وكلها وثيقة العرى بحياة سقراط الحقيقية ، قبل محاكمته ، وفى محاكمته ، وبعد محاكمته إذ حكم عليه بالموت " خرج بتلك الترجمة ومصباح جديد فى يده هو المصباح الذى يتغلغل بضيائه فى المدركات العقلية ذات الأهمية الخاصة فى قدرة الإنسان على فهم المعانى فهما صحيحا ودقيقا على أن المصباح الذى خرج به صاحبنا من معايشته لسقراط ... لم يتجاوز منهج التفكير كما عرفته العصور السابقة جميعًا قبل النهضة الأوروبية إلا استثناءات متناثرة لا تؤدى إلى حكم عام ، وأعنى ذلك المنهج «الرياضى » الذى يضع فروضه فى أى موضوع أراد أن يجعله مجالاً لبحثه ، ثم يستخرج من تلك الفروض المقدمة نتائجها بطريقة التوليد ... ومع ذلك فليس الذى خرج به صاحبنا قليل الشأن ، بالرغم من أنه كان لابد له أن ينتظر نحو عشرين عامًا بعد ذلك ، ليسعده الحظ بأن تقدم إليه الدراسات الحديثة ما يكمل به المنهج السقراطى فتكتمل له الصورة « رياضة » و «طبيعة » وما يندرج تحتهما من فروع العلم والمعرفة على اختلافها نعم ، لم يكن المصباح السقراطى الذى خرج به قليل الشأن فى تنويره .. والسعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعانى ، هو بمثابة الجوهر فى حركات « التنوير » [١٠]. على هذا القدر من الأهمية كان سقراط بمنهجه القائم على ضرورة معرفة طبائع الأشياء وحقائق المعانى أحد أهم المداخل الرئيسية لتشكيل البناء اللغوى الفلسفى عند زكى نجيب محمود ثم يأتى دور « أفلاطون » الفيلسوف الأديب الحالم الباحث عن الحقيقة الكلية المطلقة فى توثيق عرى العلاقة بين اللغة والفلسفة " إن تأثير أفلاطون فى الفلسفة هو الأرجح أعظم من تأثير أى شخص آخر، فأفلاطون الذى كان وريثًا لسقراط والفلاسفة السابقين له ، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو ، يحتل موقعًا مركزيًا فى الفكر الفلسفى ، ولا شك أن هذا هو الذى دعا عالم المنطق الفرنسى ، أ . جوبلو E . Goblot إلى القول إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحداً من مذاهب الميتافيزيقا ، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة .. ومن المهم عند دراستنا لأفلاطون ، أن نتذكر دائمًا الدور الرئيسى الذى تلعبه عنده الرياضيات "[١١] . ومن المعلوم أن فلسفة اللغة قد ارتبطت بدراسة الرياضيات من حيث المنهج واستخدام الرمز للدلالة على المعنى

فإذا ما أضفنا إلى هذا الجانب الرياضى جانبًا هامًا آخر يمثل جوهر فلسفة أفلاطون وهو نظريته فى المثل ، لأدركنا قيمة فلسفة أفلاطون فى مجال اللغة وخاصة عند التوقف على

معالم نظريته فى الفن والتى يأتى الشعر كواحد من أبرز ملامحها .. وتأتى نظرية المثل هذه كى تجسد مفهوم الفلسفة عند أفلاطون " إن أفلاطون يعرف الفلسفة أنها رؤية الحقيقة .. وجواب أفلاطون عن هذا السؤال : ما هى الحقيقة ؟ بعد أن قسم الموجودات إلى حقيقة وظاهر، أن الحقيقة هى المثل ، وأن المحسوسات إن هى إلا مظاهر لتلك المثل وليس معنى ذلك أنه وصل إلى الحقيقة بالفعل ... وكل ما جاء فى خلال المحاورات خاصًا بالمثل فانما هو محاولات للبحث عنها وتحديدها"(١٢) . وتعتبر نظرية المثل من أخصب المصادر الفلسفية لفهم الخيال الفنى وما يحتويه من عناصر أدبية كالمجاز والاستعارة والكناية .. وكل ما من شأنه أن يرتفع من الحسى إلى العقلى أو من المادى المحسوس إلى اللا محسوس .. ولنظرية المثل " جانب منطقى وجانب ميتافيزيقى ، ففى الجانب المنطقى نجدها تميز بين الموضوعات الجزئية التى تنتمى إلى نوع ما ، والألفاظ العامة التى نطلقها عليها ، وهكذا فان اللفظ العام (فرس) لا يشير إلى هذا الفرس أو ذاك وإنما إلى أى فرس ، أى أن معناه مستقل عن أى فرس بعينه ، وعما يحدث لأى فرس كهذا ، كما أن هذا المعنى لا وجود له فى المكان والزمان ، وإنما هو أزلى ، أما فى الجانب الميتافيزيقى ، فان النظرية تعنى أن هناك فى مكان ما فرسًا (مثاليًا)- أى الفرس بما هو كذلك - فريداً لا يتغير ، وهذا ما يشير إليه لفظ (فرس) ، أما الأفراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس « المثالى » أو تشارك فيه ، أى أن المثال كامل وحقيقى ، على حين أن الشيء الجزئى ناقص وظاهرى فحسب "(١٣) . وذلك يعنى أن اللفظ له دلالة مطلقة فى عالم المثل وفى ذات الوقت له دلالة جزئية تدل على شخص فى عالم المادة أو الوجود الوهمى من وجهة نظر أفلاطون . والمثل فى النهاية " أصل الوجود والحقيقة معًا «ميتافيزيقية - وجودية ومنطقية - معرفية ، نظرية وعملية فى آن واحد ، إن العقل يفكر فيها بالجدل وبالتركيب « ديالكتيك وسيلليتيك » ، وبالتحليل « أو التقسيم» وبالتأليف «دياريزيه وسنتنزيه » لكن واجبه ومهمته أن يعرفها ، يوجد عنها وفيها وبها ... لا ليدير ظهره أو يصرف نظره عن الكائنات المحسوسة المتغيرة ، بل ليحسن فهمها وتقديرها وقياسها بمقياس المثل والنماذج "(١٤) . إن هذه الرؤية الفلسفية لا تفسر لنا الوجود فقط ، وإنما هى تقدم فى ذات الوقت نظرية فى المعرفة ، ونظرية فى اللغة تقوم على النموذج والمثال (المصدر فى اللغة) ثم تستخدم منهج التحليل والتركيب ثم القياس فى جدلية الصعود والهبوط ، فينتقل من المثال إلى الواقع هبوطًا ومن الجزى إلى الكلى صعوداً .

نخلص مما تقدم أن المثال عند أفلاطون هو : " المعنى المعقول الثابت الواحد فى مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيرة والتى ينطبق عليها هذا المعنى "(١٥) وعلاقة ذلك باللغة إنه يفسر طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر من جهة ودور المدرك الحسى للجزئيات فى إبداع اللغة التعبيرية كرمز لهذا المدرك " فالتفكير ينتهى دائمًا إلى لغة ، بل لا سبيل إلى المنطقى والسامى منه بدونها ، وقديمًا قال أفلاطون جملة بقيت خالدة ، هى أن التفكير كلام نفسى "(١٦).

وعلى ضوء نظرية أفلاطون فى المثل عالج زكى نجيب محمود قضية الصورة فى الفلسفة والفن وهى من أبرز القضايا المثارة فى فلسفة اللغة من جهة قدرة اللغة على التجاوز والانتقال من الواقع المادى إلى المثال المجرد ، وقد كانت آراء أفلاطون من أهم الركائز التى حددت هذه العلاقة عند صاحبنا حيث يقول : " يقول أفلاطون ما معناه إن أفراد الكائنات كما نراها فى دنيانا الظاهرة هذه ، يستحيل أن تكون هى الحقائق ، خذ الدائرة مثلاً ، ففى عالمنا دوائر كثيرة، فهناك أقراص من المعدن دائرية ، وقطع من النقود دائرية ، وأرغفة من الخبز دائرية ، وهناك دوائر مرسومة على الورق وغيره ، فهل هذه كلها دوائر حقًا ؟ كلا ، لأننا نلاحظ بينها تفاوتًا ، فالدائرة فى قطعة النقود أكمل منها فى الرغيف ، والدائرة المرسومة بالفرجار على الورق أكمل من دائرة القرش ، وهكذا تستطيع أن تتصور سلمًا متدرجًا من دوائر يعلو بعضها على بعض فى نصيبها من حقيقة الدائرة ، فأين تكون « الدائرة » الكاملة ؟ إنها لا تكون إلا كائنًا عقليًا ، هو الذى نسميه « مثال » الدائرة ، فاذا لم يكن هذا « المثال » العقلى كائنًا بيننا فى عالم المحسات ، فلابد أن يكون هناك عالم عقلى لهذه المثل كلها " (١٧). وعلى هذا النحو نستطيع أن نجرد الكائن الجزئى من كثير جداً من تفصيلاته العالقة به ، وتظل حقيقته قائمة فى المثال العقلى .. وهذا لا نقدر عليه إلا باستخدام اللغة التى تبدأ بالإدراك الحسى الجزئى إلى أن نصل إلى اللفظة التى ترمز لكل الجزئيات المدركة فى عالم الحس . والصياغة الفنية ما هى إلا انتقال من التعيين إلى التجريد وهذا أيضًا شأن الفن . وهذا يعنى أن لغة الفن ليست لغة عادية وإنما هى لغة مثالية ، لكن ماذا نعنى باللغة المثالية ؟ لدينا لغتان يمكننا استخدام إحداهما للتعبير عما نريد قوله أو كتابته ، وهى تلك اللغة الشائعة بين الناس جميعًا ، أما اللغة الخاصة هى اللغة الفنية أو اللغة الجمالية ، وهذه خاصة بالفنانين من الأدباء، واستخدامهم الألفاظ اللغة لا يخرج عن نوعين من الكلمات : -

أ - « فاما أن تستخدم كلمات لها دلالات محسوسة فى أجزاء العمل الفنى المعروض ، كأن تقول مثلاً : « لون أصفر » أو تقول « خط مستقيم » .

ب - أو أن تستخدم كلمات ليس لها دلالات محسوسة فى أجزاء العمل الفنى المعروض ، كأن تقول مثلاً عن لوحة ما إن فيها « حياة » (١٨).

على هذا النحو تأتى الألفاظ لتعبر عن الواقع بالإضافة إلى البعد الباطنى الذاتى للناقد أو الأديب .

ومن هموم زكى نجيب محمود فى هذا السياق إبراز أهمية الكلمات والألفاظ فى لغة من اللغات حيث يقول : " الكلمات كالكائنات الحية ، منها العقيم ومنها الولود ، فمن الكلمات ما تنطق بها وكأنك لم تنطق بشىء ، إذ ينزل الكلام على تراب الأرض كالحصاة الضئيلة لا يهتز لها يابس ولا ماء ، ولكن منها ما لا يلبث أن تنفرج عنه الشفتان حتى يطير مع الهواء فى أرجاء الأرض والسماء كأنه من عتاة الطير ، وهو لا يكاد يهبط بأرض حتى يبيض ويفرخ، إلى أن تمتلىء بنسله عقول الناس ونفوسهم كلامًا وكتابة وتعليقًا وشرحًا واتفاقًا على الرأى هنا واختلاف هناك " (١٩).

إن قضية اللغة عند زكى جيب محمود قضية تولدت بفعل التراكم الحضارى والمعرفى عند صاحبنا ، إنه لم يقف عند شاطىء معين وإنما وقف عند شواطىء كثيرة منها القديم والوسيط والحديث والمعاصر ، ومنها العربى ومنها الغربى ، فاذا كان قد وقف عند سقراط قائلاً : " لعل الحديث لم يبلغ أوجه إلا على لسان سقراط ، ذلك المحدث العظيم ، الذى كان أول من سجل فى تاريخ الأدب مثلاً للحديث يكون فنًا ولا يكون لغواً ، نعم ففن الحديث له علائمه وشروطه كأى فن آخر ، فهو فن إذا خرج منه المتحدثان أخصب فكراً وأصفى نفسًا وأرحب أفقًا وأغزر شعوراً ... فالحديث فن إذا ترجم لصاحبه عن شعوره ترجمة تحيل ذلك الشعور عقلاً " (٢٠).

إن هذه الوقفة مع سقراط مهدت للحديث عن تلميذه والمعبر عن أفكاره بتسجيلها فى صورة محاورات « أفلاطون » ذلك الفيلسوف الذى أجاد استخدام اللغة بكل أبعادها فى عرض مذهبه الفلسفى القائم على اعتبار ارتباط اللغة بالفكر وأهمية دلالة الرمز على أساس أن الرموز تشير إلى حقائق لأشياء التى هى فى عالم المثال .

وإذا كان زكى نجيب محمود قد وقف وسط هذا الركام الكثيف من الثقافة اليونانية ، فقد كان بحكم انتمائه مفتونًا بعطاء أمته الحضارى وفى جملته الاسهامات المنهجية الدقيقة فى

مجال اللغة ، وهذا واضح فى وقفته مع الفارابى والجاحظ وأبو حيان التوحيدى وابن جنى والجرجانى والمعرى وغيرهم من أساطين الفكر والأدب .

يقول عن أهم إسهام قام به الفارابى فى مجال اللغة والفن فيما أطلق عليه نظرية الشعر عند الفارابى : حيث يقول : " ورد فى كتاب الفارابى « إحصاء العلوم » نص يصف به - فى إيجاز وتركيز - طبيعة الشعر ومهمته ، مما يصح ، بل مما ينبغى أن يكون موضع عنايتنا تحليلا ونقداً ، لأنه يضع الأساس لمذهب فى الفن الشعرى أراه قريب الشبه بمذهب معاصر يعرضه I.A.RICHARDS فى كتابه مبادىء « النقد الأدبى » ومؤدى هذا المذهب الفارابى هو أن الغاية التى يحققها الشعر ، هى أن يوحى لقارئه بوقفة سلوكية يريدها له الشاعر ، لا بالقول المباشر ، بل برسم صورة يكون بينها وبين السلوك المرتجى علاقة الإشارة الموحية ، ولو صدق هذا المذهب ، كانت لنا به ثلاثة معايير يكمل بعضها بعضا ، نستطيع بها أن نميز جيد الشعر من رديئه : أولها أن ترسم القصيدة صورة أو صوراً تتكامل أجزاؤها بحيث يمكن تصورها ، وثانيها أن يكون للصورة المرسومة من قوة التداعى ما تستجلب به إلى الذهن شبيها لها من الخبرة المكتونة عند قارئها ، وثالثا أن تكون الصورة المستدعاة حافزاً لصاحبها على اصطناع وجهة للنظر ، ينظر بها إلى العالم ، فيصطبغ بها سلوكه على وجه الاجمال"(٢١).

إن الذى يعنى زكى محمود فى نظرية الفارابى الشعرية هو التأكيد على علاقة اللغة بالفكر ، حتى تلك اللغة الفنية الخاصة . وهذا نفس الهدف الذى بحث عنه عند الجاحظ الذى تحدث عن الأسلوب الجيد ووضع له شرائط وضوابط فقال : " وأما الأسلوب الجيد عند الجاحظ فشرطه الأساسى أن يبسط الكلام ليُفْهَمْ ، فليس الكتاب إلى شىء أحوج منه إلا إفهام معانيه" ويستطرد الجاحظ ليفصل رأيه بعض الشىء فيقول : " إن الكتاب المجيد فى أسلوبه هو الذى لا يتعقب ألفاظه تهذيبًا وتنقيحًا وتصفية وتزويقًا حتى يحذف منها كل ما ليس مطلوبًا لأداء المعنى المراد لها أن تؤديه ، وذلك لأن الكاتب الذى لا يبقى من لفظه إلا ما ينطق بلب اللب ، حاذقًا فضوله مسقطًا زوائده ، يتعذر فهمه على القارئين ، " لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام ، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم " وإنما جودة الأسلوب تطلب حذف زوائد اللفظ بالقدر الذى لا يكون سببًا فى إغلاق المعنى على الناس ، وبعد ذلك تكون الإطالة مما يعيب الأسلوب ، على أن الجاحظ يعود فيتحول فيقول إن من ضروب القول

ما يطيب فيه الاسهاب ومنها ما يطيب فيه الايجاز ثم ينبهنا الجاحظ هنا إلى ملاحظة ظريفة حين يقول إن العرب يميلون إلى الإيجاز على حين أن غيرهم يحتاجون إلى الاطناب ، لأن العرب تكفيهم الإشارة الخاطفة ليفهموا ، ولا كذلك سواهم ، ولذلك - وهنا موضع الطرافة الذى أشرت إليه - " رأينا الله تبارك وتعالى ، إذا خاطب العرب والأعراب ، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحى والحذف ، وإذا خاطب بنى إسرائيل أو حكى عنهم ، جعله مبسوطاً وزاد فى الكلام " (٢٢). على هذا النحو يتبع صاحبنا علاقة اللغة بالفكر واعتبار الأسلوب جيداً إذا كان واضحاً فى معناه متسقاً فى مبناه .

وننتقل نقلة أخرى مع صاحبنا إلى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبو حيان التوحيدى ، حيث يعرض خلاصة الرأى حول خصائص الحديث الجيد حيث يقول : " إن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ، ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة وإن الإنسان ليسأم من كل شيء إلا من الحديث الطلى ، ففى المحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم ، وتنقيح للأدب "(٢٣) ويواصل زكى نجيب محمود متابعاته اللغوية عند التوحيدى ويتوقف عند بعض التحديدات اللغوية التى تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » ومعانى » ، حادث ومحدث ، وحديث ، فماذا قال التوحيدى : " .... والتعجب كله منوط بالحادث ؛ وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم : إما بالزمان ، وإما بالدهر ، ومثال ما يقدم بالزمان الذهب والياقوت وما شابههما من الجواهر التى بعد العهد بمبادئها ، وسيمتد العهد جداً إلى نهاياتها ، وأما ما قدم بالدهر ، فالعقل والنفس والطبيعة... « العتيق » يقال على وجهين : فأحدهما يشار به إلى الكرم والحسن والعظمة ، وهذا موجود فى قول العرب : « البيت العتيق » والآخر يشار به إلى قدم من الزمان مجهول... «الحادث » ما يُلْحَظ نفسُه و « المُحْدَث » ما يلحظ مع تعلق بالذى كان عنه محدثا . و «الحديث » كالمتوسط بينهما مع تعلّقٍ بالزمان وما كان منه »(٢٤) ، وكون زكى نجيب محمود يهتم بمثل هذه المقارنات اللغوية لمعانى الكلمات عند التوحيدى يؤكد ما يهدف إليه من تحليل المفردات للوصول إلى المعانى الدقيقة التى تقتضى مطابقة اللفظ للمعنى الماثل فى الذهن ..

وينتقل بنا زكى نجيب محمود نقله منهجية فى دراسة اللغة تقوم على منطق العقل مع فيلسوف اللغة « ابن جنى » الذى قال عنه : " نكاد لا نجد له ضرباً فى عقلانية النظر إلى

موضوع – هو موضوع اللغة – لم يشهد تراثنا الفكرى موضوعًا أخر ينافس فى مدى ما ظفر به عثمان بن حنى – قد استطاع أن يعلو برأسه فوق كثرة الرؤوس ، لأنه لم يقف عند السطح الظاهر من الموضوع ، بل حاول الغوص إلى جذوره ومبادئه ، وإن أمره ليزيد عجبًا ، حين تعلم أنه من أصل يونانى ، فلا يسعنا إلا أن نسأل : وكيف استطاع ؟ لكن الاهتمام والعناية والدرس تفعل الأعاجيب " . ما الذى أثار كل هذا الإعجاب لدى صاحبنا بهذه الشخصية .
لقد أثار إعجابه ، هذا المنهج العقلانى فى دراسة اللغة من خلال كتاب « الخصائص » – أى خصائص اللغة العربية – وقد اختار العديد من النماذج التى أثيرت حولها الكثير من المناقشات واختلف الناس فيها مذاهب شتى ، إلا أن « ابن جنى » كانت له رؤية علمية دقيقة نلمحها منذ السطر الأول ، تدل على حدة الذهن وشمول النظر ومن أهم القضايا التى وقف عندها زكى نجيب محمود .

أ – التفرقة بين « الكلام » و « القول » :

وفى هذا يقول صاحبنا ملخصًا رأى « ابن جنى » : " ... يأخذ فى تحليل كل من اللفظتين إلى أحرفها ، ثم يأخذ فى تقليب هذه الأحرف لتأخذ جميع الأوضاع الممكنة ، حتى إذا ما أدرك معنى ضاربًا فى تلك الأوضاع جميعًا ، كان هذا المعنى هو اللب العميق الذى تنطوى عليه اللفظة " (٢٦). ثم يخلص بعد التحليل إلى نتائج فى أسس اللغة ، بل وفى أسس المنطق العقلى ذاته منها : " أن يكون شرط الكلام أن يستقل بنفسه وأن يجىء مفيداً لمعناه ، وهو ما يسميه النحويون « جملة » أما القول فلا يشترط فيه هذا الاكتمال فى البناء ، فكل ما تحرك به اللسان هو قول ، تامًا كان أو ناقصًا ، وبهذا يكون كل كلام قولاً وليس كل قول كلامًا ، ولما كان « القول » غير مشروط بصورة محددة معينة ، اتسع معناه ليدل على الاعتقادات والآراء ، كأن تحكى عن فلان بأنه يقول بقول أبى حنيفة ، وإنه لمما يدل على الفرق بين «القول» و « الكلام » اجماع الناس على أن يقولوا : القرآن كلام الله ، ولا يقال عن القرآن : قول الله ، وذلك لأنك حين تأخذ بقول معين ، فليس شرطًا أن تلتزم بحروف الأصل ، بل يكفى أن تأخذ الرأى أو الفكرة والمحتوى ، ولما كان القرآن ثابتًا على صورة لفظية معينة ، لم يعد جائزاً أن يقول القائلون لقد أخذنا بقول القرآن ... ومادام الشرط فى « الكلام » أن يكون تام المعنى ، لم يكن الحرف الواحد ، بل ولا الكلمة الواحدة كلامًا ، فالكلمة الواحدة لا تتملك قلب السامع ، وهل يمكن للسامع أن يستعذب قولاً ، حين لا يكون القائل قد نطق إلا بحرف

واحد أو بكلمة واحدة ؟ بل إن الحرف الواحد لا وجود له فى النطق ، فحاول أن تنطق بحرف واحد وهو فى حالة سكون ؟ إنك عندئذ ستضطر اضطراراً إل إضافة حرف الألف إليه ليمكنك النطق به ، وكذلك إن كان الحرف متحركًا وأردت الابتداء به والوقوف عليه ، فلابد لك عندئذ من أن تنطق بالحرف مقرونًا بحركة وإلا استحال عليك النطق به (٢٧). إن هذه القضية قضية الكلام المفيد والذى يؤدى إلى معنى قضية طرحت عند علماء الأصول خاصة المعتزلة الذين وقفوا طويلاً عند مشكلة كلام الله . يقول ابن مثويه : " المأخوذ عن أهل اللغة أن أقل الكلام حرفان ، بأن نبتدىء بالمتحرك ونقف على الساكن "(٢٨) وإذا كان النحويون قالوا : الكلام ثلاثة أشياء : اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، ثم جعلوا الحرف كالباء واللام وغيرهما من الزوائد، وهذا يقتضى أنهم جعلوا الحرف الواحد كلامًا ، فان هذا لا يصح لأنه اسم صناعى لا لغوى فصار كالهمزة والجر عندهم فى هذه الحركات وكالجوهر والعرض عند علماء الأصول (٢٩). إن زكى نجيب محمود يريد فى هذه الجزئية أن يؤكد على كون اللغة فكر .

ب - اللغة أهى الهام أم اصطلاح :

تلك هى القضية الثانية التى شدت انتباه زكى نجيب محمود من خلال دراسة كتاب الخصائص وقد طرح السؤال على النحو التالى : هل اللغة الهام أم اصطلاح ؟ وبصيغة أخرى أهى توقيف أم تواضع ؟ " والمعنى المقصود بالسؤال هو ما إذا كانت اللغة كلها رموز اصطلح على استخدامها مجموعة من الناس ، وكان فى مستطاعهم أن يصطلحوا على سواها ، أم هى هكذا أوحى بها إلى الناس ولم يكن لهم قبل بتغييرها " (٣٠). وينتهى ابن جنى إلى الرأى القائل بأن اللغة اصطلاحية حيث يقول : أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح ، لا وحى ولا توقيف ، إلا أن أبا على - رحمة الله - قال لى يوما : هى من عند الله ، واحتج بقوله سبحانه : " وعلم آدم الأسماء كلها " ، وهذا لا يتناول موضع الخلاف ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله : أقدر آدم على أن واضع عليها ، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة ، فاذا كان ذلك محتملا غير مستنكر سقط الاستدلال " فان قيل : فاللغة فيها اسماء وأفعال وحروف ، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء ، فكيف خص الأسماء وحدها ؟ - قيل : اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القبل الثلاثة ، ولابد لكل كلام مفيد من الاسم ، وقد تستغنى الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف والفعل ، فلما كانت الاسماء من القوة والأولية فى النفس والرتبة - على مالا خفاء به - جاز أن يكتفى بها مما هو تال لها ، ومحمول فى الحاجة إليه عليها " (٣١).

وقد أعجب صاحبنا بهذا الرأى إعجابًا شديداً ، يدل على ذلك قوله : " وليس يمكن فيما اعتقد أن يكون الأمر على غير هذا الذى ذهب إليه ابن جنى ، لا من حيث اللغة العربية وحدها ، بل من حيث اللغة على اطلاقها " (٣٢).

جـ - اللغة العربية : أكلامية هى أم فقهية ؟ :

تلك نقلة أخرى من نقلات صاحبنا فى كتاب الخصائص ، والمقصود من هذا السؤال المطروح هو : " هل تخضع قواعد النحو العربى للتعليل العقلى ، وبذلك تكون اللغة العربية كلامية الطابع ، أو هى تستعصى على التعليل العقلى لكونها سماعية تقليدية ، وعندئذ تكون فقهية الطابع ؟ ... يقول ابن جنى جوابًا على السؤال المذكور : " اعلم أن علل النحويين ... أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين " فاذا وجدنا العرب يرفعون الفاعل وينصبون المفعول ، كان علينا أن نبحث : لماذا كان الأمر هكذا ؟ ولا يجوز أن نكتفى بذكر القاعدة النحوية قائلين : هكذا سمعنا العرب يتكلمون ولا تعليل ، ولست أرى كيف يمكن أن تبلغ العقلانية بقوم مبلغًا جاوز هذا الهدف الذى استهدفه ابن جنى ، فما كان أيسر أن يقال عن اللغة وقواعدها إنها منقولة هكذا ولداً عن ،والد ، وما علينا إلا أن نستخلص القواعد من حالات الاستعمال الفعلى للغة عند أصحابها الأولين الذين خلقوها ، ثم ما أعسر أن نتعقب هذا المسموع المنقول إلى علله العقلية التى تبرز وجوده على نحو معين دون سواه ؟ ... فلماذا كانت قاعدة العربى فى الكلام أن يرفع الفاعل وأن ينصب المفعول ؟ لماذا لم يصطلح المتكلمون بالعربية على عكس ذلك ؟ هنا لم يقل ابن جنى : هكذا جرى الأمر ولا تعليل ، بل هو حاول التعليل ، فيقول : " ... الذى فعلوه أحزم ، وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد وقد يكون له مفعولات كثيرة فرفع الفاعل لقلته ، ونصب المفعول لكثرته ، وذلك ليقل فى كلامهم ما يستثقلون ، ويكثر فى كلامهم ما يستخفون " وتصور ابن جنى سائلاً يسأل : أليس فى اللغة أشياء كثيرة لا نستطيع تعليلها على هذا النحو ؟ فيجيب : " ... لسنا ندعى أن علل أهل العربية فى سمت العلل الكلامية البتة ، بل ندعى أنها أقرب إليها من العلل الفقهية " (٣٣). ويعلن زكى نجيب عن هذه الدقة المنهجية ويصف ابن جنى بأنه ذو منهج علمى دقيق . إن ابن جنى على هذا النحو يعد واحد من أبرز أعلام فلسفة اللغة ، ولا جدال فى أنه قد أثر أثراً بالغًا فى هذا المجال من الدراسات اللغوية ، ولعل إعجاب صاحبنا يعكس نظرته هو إلى اللغة ، فيواصل عرض آراء ابن جنى فى كثير من المسائل التى لا يتسع البحث

لذكرها. ونقول عنها اجمالاً إنها مسائل غاية فى الأهمية فى الدرس اللغوى من هذه المسائل الكلام عن : الايجاز والإطالة أيهما أقرب إلى الطبع العربى ؟ وكان العرب إلى الايجاز أميل ومن الإكثار أبعد .

مسألة أخرى ، وهى : إجماع أهل العربية على شيء ، متى يكون حجة ؟ يجيب ابن جنى قائلاً : " إعلم أن إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص والمقيس على المنصوص ، فأما إن لم يعط يده بذلك ، فلا يكون اجماعهم حجة عليه، وذلك أنه لم يرد ممن يطاع أمره فى قرآن ولا سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ " ثم يعرض لمسألة ثالثة الشكل أو المضمون : أيهما أولى بالعناية ليصبح الأدب أدبًا والفكر فكراً ؟ والنصوص فى هذا كثيرة نكتفى منها بنص واحد لابن جنى حيث يقول : " إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها ، بالشعر تارة ، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التى تلتزمها ، وتتكلف استمرارها ، فان المعانى أقوى عندها ، وأكرم عليها ، وأفخم قدراً فى نفوسها " (٣٤).

لقد طالت الوقفة مع ابن جنى ، ولكن ماذا نأخذ وماذا ندع من أهم كتاب عن خصائص اللغة العربية ؟ ثم كيف نقف على مكونات البناء اللغوى عند زكى نجيب محمود ؟ كان من الضرورى إذن أن نقف هذه الوقفة الطويلة ثم ننتقل بعدها إلى شخصية أخرى تمثل واحداً من أبرز أعلام النقد البارزين ، عبد القاهر الجرجانى . لنعرض قضية من قضايا اللغة حيث نشرح تصوره :

للمعنى كيف يبنى على اللغة التى تحمله : والجرجانى يعالج هذه القضية فى كتابيه : «أسرار البلاغة » و « إعجاز القرآن » ، يقول فى كتابه أسرار البلاغة : " الألفاظ لاتفيد حتى تؤلف ضربًا خاصًا من التأليف ، يعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"(٣٥) ثم يمضى شارحًا فيقول : إنك لو تناولت بيتا من الشعر أو فصلا من النثر ، وعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق مبطلا نظام تلك الكلمات الذى بنيت عليه العبارة بحيث أصبح لها المعنى الذى لها ، ومغيراً لترتيب الكلمات الذى بخصوصيته أفاد كما أفاد ، لأخرجت البناء اللغوى " من كمال البيان إلى مجال الهذيان " نحو أن نقول فى :

« قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل »

« منزل قفا ذكرى من نبك حبيب »

فلماذا كان لترتيب اللفظ على نحو معين قدرة على البيان ؟ يجيب الجرجانى بقوله : " ذلك لأن ترتيب اللفظ على هذا النحو المعين إنما يساير الترتيب نفسه الذى انتظمت به المعانى فى ذهن المتكلم ، ولقد انتظمت المعانى هناك وفق ما يقتضيه العقل ، فالمنطق العقلى نفسه يدلك على أى المعانى يجب أن تسبق ، وأيها يجب أن تأتى لاحقة ، بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذى نقفه من عالم الأشياء ، فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق به الخبر ، والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله ، والموصوف يجب أن يذكر أولاً لتلحق به الصفة التى نريد أن ننعته بها " (٣٦). وعلى الرغم من تأكيد زكى نجيب محمود على أن الجرجانى فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى يتفق فى هذا الرأى مع ما قال به برتراندرسل فى القرن العشرين كما جاء فى كتابه « فى معنى الصدق » إلا أنه لا يوافق كليتا على ما انتهى إليه الجرجانى فى هذه القضية حيث يقول : " وهنا لا ينبغى لنا أن نترك الجرجانى بغير تعليق ، فلسنا على ثقة بما يزعمه من أن مثل ذلك الترتيب الذى ضرب له الأمثلة هو من حكم « العقل » و « المنطق » لأنه لو كان كذلك لتساوت فيه لغات الأرض جميعًا ، لأن المتكلم بلغة - أيا كانت - هو إنسان يتساوى مع بقية الناس فيما هو « عقل » و « منطق » فماذا رأينا اللغة الإنجليزية مثلاً تقدم الصفة على الموصوف بها ، عرفنا أن الأمر ليس محتوما بأحكام العقل " (٣٧).

قضية أخرى يبحثها زكى نجيب محمود عند الجرجانى هى :

مالذى يخلع الجمال على العبارة الأدبية - شعراً كانت أم نثراً - ؟ : يجيب الجرجانى بقوله: " إن اللفظ فى حد ذاته عنصر محايد لا جمال فيه ولا قبح ، لكن الذى يعطيه الجمال الأدبى أو يسلبه منه ، هو مسايرته للمعانى القائمة فى الذهن - المعانى وترتيبها العقلى مرة أخرى ! ترى هل يريد الجرجانى بذلك أنه مادام اللفظ قد انساق فى ترتيبه مع ترتيب المعانى التى فى الذهن ، فقد توافر له المعنى والجمال فى آن معا ؟ أيكون « المعنى » و « الجمال » شيئًا واحداً ؟ بحيث يجوز لنا القول بأن كل ذى معنى فهو جميل ؟ يقول زكى نجيب .... " اعتقد أن هذا الموقف هو مايلزم عن مقدماته ولو لم يرد عنده بهذه الصورة الواضحة . فاذا كان هو مايريده ، سلكناه فى زمرة الفلاسفة القائلين بأن جمال الشيء هو فى أن يكون أداة صالحة لفعل ما أريد لها أن تفعله وهؤلاء هم الفلاسفة الناظرون إلى الحقيقة نظرة عقلانية محضة ، لا دخل « للوجدان » فيها ، فهكذا يقول سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من أصحاب المعيار العقلى فى مسائل القيم .

وتوكيداً لهذا المعيار النقدى عنده ، نراه لاينفك يردد - صفحة بعد صفحة - بأن اللفظ فى ذاته ليس مناط الحكم فى وجود الجمال الأدبى أو امتناعه ، حتى فيما قد يظن بأن للفظ الدور الأول فيه ، كالتجنيس والاستعارة مثلا ، فيقول : فى التجنيس : " ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى ، إذ لو كان باللفظ وحده ، لما كان فيه مستحسن ، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن " فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشىء عن جهته وأحاله عن طبيعته " ، وكذلك يقول فى الاستعارة : " أما الاستعارة فهى ضرب من التشبيه ، ونمط من التمثيل ، والتشبيه قياس ، والقياس يجرى فيما تدركه العقول ، وتستفتى فيه الأفهام والأذهان ، لا الأسماع والآذان " (٣٨).

هكذا أصبح الأمر غاية فى الوضوح ، فاذا سئلت : ما وجه الجمال فى هذا البيت من الشعر، أو فى هذه الجملة من النثر ؟ كان جوابك : إنه هو الطريقة التى رتبت بها الألفاظ ترتيبًا منطقيًا معقولاً ، كما ترتب خطوات البرهان فى نظرية هندسية ، دون أن يكون للفظ نفسه بما قد يكون فيه من صقل وبريق ونغم أى دخل فى صحة الحكم ، فالجمال الأدبى نفسه أداء المعنى أداءً لا يلتاث فيه القول ولا يتلوى ، لأن الأدب هو فوق كل شىء « للتفاهم » فهؤلاء الذين يزوقون الكلام ينسون أن المتكلم إنما « يتكلم ليفهم ، ويقول ليبين » و " لن تجد .... أجلب للاستحسان من أن ترسل المعانى على سجيتها ، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ ، فانها إذا تركت وما تريد لم تكتسى إلا بما يليق بها " (٣٩). ثم ينتقل بنا زكى نجيب محمود إلى قضية أخرى من قضايا النقد الأدبى هى :

الصورة الذهنية مداراً يدور عليه الحكم بالقيمة الأدبية وجوداً أو عدمًا :

يقول الجرجانى فى ذلك : " جل محاسن الكلام ، لم نقل كلها ، متفرعة عن التشبيه والتمثيل والاستعارة ، وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعانى فى متصرفاتها ، وأقطار تحيط بها من جهاتها " (٤٠).

ويطرح زكى نجيب محمود هذا السؤال تعليقًا على كلام الجرجانى : " أين الجانب «العقلى» فى مبدأ كهذا ؟ ويجيب قائلاً : على ضوء التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة - إن علاقة « التشابه » أو - كما يسمونها فى المنطق الرياضى « علاقة واحد بواحد » - هى آخر الأمر ما ينتهى إليه تحليلنا للفكر البشرى بأسره ، فالفكر يبدأ حين يبدأ « التعميم » والتعميم لا يكون إلا إذا وجدت معطيين حسيين قد وازى أحدهما الآخر فى طريقة البناء ،

انظر إلى الطفل – مثلاً – وهو يتعلم حرفًا من حروف الهجاء ، ولنقل إنه حرف « ج » فنحن نقدم له أول الأمر هذا الرسم مرة ، ثم مرة ثانية ، وثالثة ... وقد يختلف الرسم فى كل مرة ، لونا وحجما ، وطريقة كتابه ، وفى لحظة من لحظات المقارنة يلقف الطفل أساس البنية التى تشترك فيها هذه الحالات جميعا ، بما يلحظه بينها من « علاقة واحد بواحد » (أى التشابه) فكل طرف فى إحداها يقابله طرف فى الأخرى ، وكل علاقة فى إحداها بين طرفين ، يقابله علاقة مثلها فى الأخرى ، وها هنا تكون لديه « صورة » لما يراد له أن يتعلمه ، وإذا لم ترسم فى ذهنه هذه « الصورة » أى هذا الإطار المكون فقط من أطراف وعلاقات ، بغض النظر عن اللون ، أهو أحمر أم أزرق أم أخضر ، وبغض النظر عن الحجم ، أهو يملأ الصفحة كلها أو السبورة كلها ، أم يملأ نصفها أم يكتفى بمساحة ضئيلة ، أقول إنه إذا لم ترسم فى ذهنه " الصورة " العامة لما جاز أن تقول عنه إنه " تعلم" ما يراد له أن يتعلمه ... وهذا نفسه ما نبلغه فى " الصورة" الأدبية فليس المراد أن نقف عندها لذاتها – عند أصحاب هذا المذهب – بل نؤمل لمطالعها أن يستشف وراءها من مواقف الحياة الفعلية ما يوازيها طرفا بطرف وعلاقة بعلاقة – وإذا كان إدراك البنية المشتركة – أو التشابه – هو أعمق أساس ترتكز عليه العملية العقلية ، فكذلك يكون الأخذ بمذهب الاستعانة بالصور فى البناء الأدبى ، موقفا عقليا فى صميمه "(٤١) إن هذا الربط من جانب زكى نجيب محمود بين التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة وبين مذهب الجورجانى فى الصور الذهنية يعد من صميم فلسفة اللغة ، وهو فى ذلك يؤكد على منهجه فى الوضعية المنطقية بالإضافة إلى ذلك فانه يبحث عن تعليل الجورجانى لمذهبه فى الصور الذهنية حيث يسأل لماذا يشترط الجورجانى فى العبارة الأدبية أن تلتمس "صورة ذهنية" توازى فى تكوينها الحقيقة المراد ذكرها ؟ لماذا لاتذكر تلك الحقيقة المقصودة ذكراً مباشراً ، بغير التوسل إليها بصورة نرسمها لتوازيها ؟

يجيب الجرجانى بقوله : " إن أنس النفوس موقوف على تخرجها من خفى إلى جلىّ ، وتأتيها بصريح بعد مكنى ، وأن تردها فى الشىء – نعلمها إياه – إلى شىء آخر هى بشأنه أعلم ، وثقتها به فى المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوزفيها من جهة الطبع ، وعلى حدة الضرورة ، يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر ... وكما قالوا : ليس الخبر كالمعاينة " (٤٢).

إن هذا المنحى العقلى لدى الجورجانى هو ذاته منهج أصحاب الوضعية المنطقية ، وهذا بالطبع ما دفع زكى نجيب محمود إلى القول :" . . إنى استمد من هذا الرجل معيارا فى تقويم الفن أستطيع أن أنشره على العالمين " (٤٣).

أما عن كتاب دلائل الإعجاز للجرجانى : يقف زكى نجيب محمود عند بعض المسائل الهامة منها : -

١- تأكيده على وجوب أن يكون النقد الأدبى قائمًا على أساس موضوعى .

٢- يرى الجرجانى أن الترتيب الذى يقتضيه النحو ، هو نفسه الترتيب الذى يقتضيه العقل وبالتالى فهو نفسه الترتيب الذى تنساب به المعانى فى الذهن .

٣- يؤكد الجورجانى على أن موضع التحدى هو فى معنى القرآن لا فى لفظه وحججه فى ذلك هى :

أ- محال أن تكون مفردات اللغة المستعملة فى القرآن هى موضع الإعجاز ، وذلك لأنه إنما استعمل مفردات كانت مستعملة قبل نزوله واستعملها بنفس معانيها السابقة .

ب - لايكون موضع الإعجاز فى القرآن هو ما فيه من مقاطع وفواصل .. " وإنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى كيف هو، فلو لم يكن التحدى إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى ، لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم " .

جـ - ليس موضع الإعجاز فيم نجده فى القرآن من استعارة لأن كثيرا منه يخلو من الاستعارة .

د- إن موضع الإعجاز فى القرآن هو فى النظم والتأليف ، أى فى نظم المعانى والتأليف بينها .

هـ - ليس الإعجاز فى مجرد ضم كلمة إلى كلمة بحيث يكون لها جرس خاص ، بل لابد أن يكون فى ضم المعنيين "(٤٤) .

ويواصل صاحبنا عرض نظرية الجرجانى فى الإعجاز ، ليخرج من هذا كله بما يدعو إليه من أن اللغة فكر .

هكذا عشنا مع زكى نجيب محمود مسيرته فى دراسة اللغة سواء عند الغربيين من اليونان أو عند أعلام اللغة فى تراثنا العربى ، ونستطيع أن نقول : إن هذا الكم الهائل من التراكم

المعرفى بقضايا اللغة يمثل القاعدة الثابتة التى انطلق منها صاحبنا من خلال تكوينه لدراسة فلسفة اللغة .

ثانيا : لماذا فلسفة اللغة ؟

قد يرى البعض أننا تأخرنا كثيراً فى طرح هذا السؤال الذى يمثل جوهر موضوعنا فنقول لم يكن من المستطاع الوصول إلى طرح هذا السؤال إلا بعد الوقوف على مكونات الفكر اللغوى عند زكى نجيب محمود لنقف على الأساس الذى يبدأ منه بحثه فى فلسفة اللغة .

وقبل أن نخوض فى الإجابة لابد من الوقوف عند المصطلح فلسفة اللغة ، ما هى : " يمكن القول إن فلسفة اللغة هى مجموعة مترابطة من الدراسات يعكف عليها المناطقة والفلاسفة تنشأ عما يقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة ، كما أن علماء اللغويات حين تطورت علومهم ذهبوا إلى الخوض فيها وبحث مسائل منطقية أو فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية" (٤٥).

ويقدم زكى نجيب محمود ، تحليلا علميا لمفهوم فلسفة اللغة يقوم أول ما يقوم على تعريف الفلسفة بوجه عام ، فيقول : " ... إن الفلسفة منهج فكرى ، يبدأ دائمًا من السطح الفكرى الذى يعيشه الناس ، ثم يأخذ فى الغوص تحت هذا السطح ، ليصل آخر الأمر ، إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذى يجرى على السطح – من جهة – وتشير بالتالى إلى ما كان ينبغى أن يكون " (٤٦) ثم يحدد مفهوم اللغة قائلاً : " اللغة هى الفكر " (٤٧) ، والذى يعنيه فى بحثه اللغوى النظر فى تحليل الاحساسات والأفكار ، لأنه هو الفرع الذى عنى بتحليل المعرفة الإنسانية تحليلا يبين وسائلها ومداها وحدودها ، وهنا يأتى البحث فى اللغة من حيث هى الوسيلة التى لاوسيلة سواها لنشأة المعرفة الإنسانية وتطويرها ، أو جمودها فى بعض الحالات، وغنى عن البيان أن يقال إن البحث فى المعرفة الإنسانية من حيث النشأة والتكوين هو من أهم الموضوعات التى يتصدى لها الفلاسفة ، بل هو أهمها على الإطلاق منذ القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا " (٤٨) . وقبل أن نواصل الحديث عن الجهود التى بذلها الفلاسفة فى مجال فلسفة اللغة ، يجب أن نحدد ماذ نعنى بمرحلة العلم ؟ وما هى طبيعة اللغة ؟ ، وهل يمكن أن نصيغ فلسفة علمية تفسر اللغة وتحللها ؟

يقول زكى نجيب محمود : مرحلة العلم بالنسبة لأى ظاهرة طبيعية أو إنسانية ، هى استخراج قوانينها ، فاذا ظهر من حفزه القلق والتطلع إلى الحفر تحت تلك القوانين ليقع على

منابتها وجذورها - كان فيلسوفا فى مجاله ، وكان عمله " فلسفة" حتى إذا جاد الزمان بنابغة مقتدر ، بحيث استطاع ألا يقف فى العملية الفلسفية عند مجال علمى واحد ، بل أن يكون له تلك النظرة الشاملة والأفق الواسع ، فيضم شتى مجالات المعرفة فى قبضة واحدة من يديه ، ويكشف عن الجذر الواحد الذى انبثقت منه تلك المجالات العلمية والمعرفية والفنية كلها - كان ذلك الموهوب من جماعة الفلاسفة الكبار ، الذين لاتجود بهم الحياة إلا حينا طويلا بعد حين طويل " (٤٩).

هنا يبرز اتجاه زكى نجيب محمود " نحو فلسفة علمية " تقوم على التحليل المنطقى للغة وتتجه نحو ارتباط اللغة بالفكر وفى ذات الوقت ارتباطها بالواقع وتجعل الصدارة للجملة لا للكلمة ، ولهذا فهو يقول مع القائلين بنص لفظة : - " موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحًا منطقيًا " هكذا يقول " وتنجشتين " وتقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم ، وهكذا أيضًا نريد أن نقول وندافع عن هذا القول ، فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان ، هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها " موضوعها" الخاص الذى تبحث فيه ، شأنها فى ذلك شأن سائر العلوم ، لا ، بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها الفلسفة طريقة بغير موضوع ، إنها تأخذ العبارة التى تحللها من هذا العلم أو من ذلك ، بل قد تأخذها من أفواه الناس فى حياتهم اليومية ... فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن تتناول أمثال هذه الفكرات التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم ، نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها تحديدا دقيقا ، وإنها لمهمة خطيرة ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شيء كائنا ما كان هى ولاشك خطوة إلى الإمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به .. الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية ... إن مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى ، حتى لقد عرفت سوزان لانجر الفلسفة بأنها علم المعنى " (٥٠).

إن زكى نجيب محمود يجعل من فلسفة اللغة المجال الأوحد الذى يجب أن يسود فى الدراسات الفلسفية . يؤكد على ذلك فى أكثر من موضع .. فيقول :" إن الفكر الفلسفى قوامه " منهج" فى تحليل المعانى ، دون أن يكون له بالضرورة " موضوع " معين خاص به ، يحتكره لنفسه ، حتى ليمكن تعريف الفلسفة من هذه الزاوية بأنها " علم المعانى " لأن المادة

التى تصب عليها فاعليتها ، هى تلك المعانى الأساسية المحورية التى تدور حولها رحى الحياة الفعلية كلها " (٥١). هذا عن بعض المصطلحات ومفاهيمها عند زكى نجيب محمود .

والآن نسأل ما هى أهم الموضوعات التى تؤلف مبحث فلسفة اللغة ؟

إن أهم هذه الموضوعات هى :

١- تحليلات منطقية لبعض المفردات والعبارات اللغوية .

٢- مشكلة العلاقة بين اللغة والواقع .

٣- اللغة العادية وفلسفتها .

٤- المواضعة اللغوية ويقين بعض القضايا .

٥- نظريات المعنى .

٦- اللغويون وفلسفة اللغة .

٧- فلسفة اللغة عند العرب (٥٢).

ولقد عرضنا لكثير من هذه القضايا من قبل فى ثنايا البحث لذلك سنقف عند موقف الوضعية المنطقية وأنصارها من فلسفة اللغة .

الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة

كانت بداية الاهتمام بالوضعية المنطقية عند صاحبنا بعد أن قرأ كتاب الدكتور " آير" " الذى يلخص به اتجاها فلسفيا ظهر أولا فى فينا خلال العشرينات من هذا القرن ، ثم أخذت دائرته تتسع وهو اتجاه أطلق عليه أصحابه اسم " الوضعية المنطقية " ثم شاع له بعد ذلك اسم آخر لعله أنسب وهو " التجريبية العلمية " يقول صاحبنا " فما إن تلقيت الفكرة الأساسية فى هذا الاتجاه ، حتى أحسست بقوة أنى خلقت لهذه الوجهة من النظر (٥٣) وقد أثمر هذا عن تأليفه كتاب " المنطق الوضعى " الذى صدر الجزء الأول منه فى أوائل سنة ١٩٥١ ، وهو دراسة لموضوعات المنطق من وجهة النظر الذى تأخذ بها " الوضعية المنطقية " أو (التجريبية العلمية) والذى قال فى مقدمة الطبعة الأولى من ذلك الكتاب ما يوضح اتجاهه الذى آمن به وأخذ يدعو إليه ويدافع عنه ، حيث قال : "أنا مؤمن بالعلم ،كافر بهذا اللغو الذى لايجدى على أصحابه ، ولاعلى الناس شيئًا ، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل ،

بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ... ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة - والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة - هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم ، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو منها لنفسي ما تقتضيني مبادىء المذهب أن أمحوه " (٥٥)على هذا النحو من الوضوح حدد زكي نجيب محمود هدفه وأعد نفسه لرسالة أعتقد أنها تمثل الأمانة التي قبل عن اختيار وطواعية مسئولية تحملها . وقبل أن نتحدث عن قواعد هذا المنهج الوضعية المنطقية ، نرى أنه من الضروري الوقوف عند " جماعة فينا " وقفة تبين شيئًا من ملامحها . لقد خصص زكي نجيب محمود الفصل الثالث من كتابه " نحو فلسفة علمية " للحديث عن " جماعة فينا " . وسنعتمد على هذا الفصل في التعرف على هذه الجماعة .

* إنها جماعة من الطلاب ورجال الفكر العلمي الذين يميلون إلى الاتجاه الفلسفي في طريقة تفكيرهم ، التفوا حول شليك استاذ الفلسفة في جامعة فينا ، وكان من أبرز رجال هذه الجماعة (وايزمان Waismann) و (نوراث Neurath) (فايجل Feigil) و (كرافت Kraft) و (كاوفمان Kaufmann) و (كارناب Carnap) و (جودل Goedl).

* كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعي وبالرياضة من جانبهما الفلسفي ، تجتمع آنا بعد آن لتدير بينها نقاشا في تحليل هذه اللفظة أو هذه العبارة مما يرد في علوم الطبيعة والرياضة وتكون له أهمية خاصة في تلك العلوم .

* نشطت حركة هذه الجماعة وزاد الحوار بين أعضائها ونتج عن ذلك وضوح الفكر والانتهاء إلى نتائج محصة محققة فأصدروا في عام ١٩٣٠ مجلة فلسفية تعرض أفكار أعضائها وتولاها بالاشراف إثنان من أعضاء الجماعة ، هما " كارناب" و " رايشنباخ" بالإضافة إلى العديد من الكتب التي أصدرها الأعضاء بالإضافة إلى عقد المؤتمرات التي تناقش نظرية المعرفة منظورا إليها من زاوية العلوم المضبوطة (كعلم الطبيعة) .

* لقد اتفقت أهداف تلك الجماعة حول ضرورة العمل على أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع ، فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة . حتى لايعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات الكثيرة التي ألفتها الفلسفة في شتى عصورها السابقة ، مثل " نفس وفكر " و "عقل " و " مطلق" و " عنصر " و " جوهر " وما إلى ذلك من ألفاظ

اختلفت معانيها وأنبهمت ، وحتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التى كانت تورطها فى ضرب من الكلام الخالى من المدلول ، إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمى أو بمقياس التفاهم بين الناس فى أمور حياتهم الجارية .

* إن جماعة فينا حين جاءت بثقافاتها العلمية لتتناول الفلسفة من زاوية جديدة ، تناولا يجعل من الفلسفة تحليلا لقضايا العلوم ، ويزيل عنها ما كانت تنوء تحته من أثقال ميتافيزيقية ، وجدت أمامها أداة منطقية شحذها قبلهم فريق آخر هم : أصحاب المدرسة التحليلية من أمثال " رسل " و " مور " وطائفة من علماء الرياضة الذين شغلتهم علاقة الرياضة بالمنطق مثل " فريجه" و " بيانو " وأولئك جميعًا قد استعانوا فى تحليلاتهم المنطقية والرياضية بما كان قد صنعه فريق من رجال المنطق الرمزى الجديد ، الذين أرادوا أن يستخدموا طرائق الرياضة فى ضبط عبارات اللغة كلها مستعينين فى ذلك بالرموز الرياضية نفسها التى نستخدمها فى الجبر مثلا ، لقد أرادت جماعة فينا أن تستخدم هذا المنهج فى تحليل العلوم بصفة عامة إنها جماعة تجعل قضايا العلوم المختلفة من رياضية وطبيعية وعلم نفس واجتماع، تجعل قضايا هذه العلوم كلها موضع تحليلها تحليلا منطقيا ، على أن تكون أداة التحليل هى ذلك المنطق الرمزى الجديد الذى بلغ أقصى ما بلغه من عناية على يد برتراندرسل .

* لقد أصبحت مهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية هى تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقى العام ، لامن حيث طرائق استخدامها فى لغة بعينها ، وتحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو ، هو نفسه تحليل للفكر من حيث صورته لا من حيث مادته ... محور البحث الفلسفى هو اللغة دلالة وتركيبا ، فان كانت الدلالة هى هدف البحث ، حصروا انتباههم فى علاقة التطابق بين الصورة اللغوية من ناحية عالم الأشياء من ناحية أخرى، هو ما يطلقون عليه اسم " السِّيميِّة " أى علم السِّميات " . غير أن الباحث فى اللغة باعتبارها أداة تصويرية للواقع قد ينصرف أحيانًا إلى داخل العبارات نفسها ليرى كيف ركبت أجزاءوها تركيبًا جعل منها بناء واحد ، وعندئذ يطلقون على هذه المحاولة اسما آخر ، هو " علم البناء اللفظى " ولو أردت دراسة اللغة من حيث هى أداة للتسمية " فلابد من دراسة مفرداتها ، وإن أردت أن تنظر إليها من حيث طرائق بنائها ، فلابد لك من دراسة نحوها ، إذ لاتكون لغة بغير مفردات يرتبط بعضها ببعض على " نحو معين " (٥٦).

على هذا النحو من التفصيل حاول زكى نجيب محمود أن يبين نشأت الوضعية المنطقية ومنهجها فى البحث اللغوى ، وكيف أدى ذلك إلى ظهور ما يمكن تسميته فلسفة اللغة .

زكى نجيب محمود والأفكار الجديدة والأسس المنطقية لفلسفة اللغة

إن ما سبق من عرضه فى هذا البحث يمهد الطريق لفهم الدور الذى لعبه زكى نجيب محمود فى إرساء قواعد المنهج فى دراسة اللغة ، وقد عدد من الأفكار الجديدة التى جاءت بها الوضعية المنطقية وكرس جهوده من أجل نظرة علمية تصنع التقدم وأول هذه الأفكار :

أ-تحديننا لطبيعة الأسماء الكلية

يقول صاحبنا : " والاسم الكلى هو ذلك الذى نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد . مثل شجرة ، نهر ، منزل ، إنسان إلخ ، وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردات اللغة هى من قبيل هذه الأسماء الكلية ، إذا فهمت فهما جديداً ، كان لذلك أعمق الأثر على تطوير المنهج الفكرى ، ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطى وهو نفسه السائد فى العرف العام ، أن أمثال هذه الأسماء التى نطلقها على " أنواع " إن هى إلا حدود بسيطة يلم السامع بمعناها كاملاً فور سماعها ، ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيما عرفه من مفردات اللغة ، وكيف لايعرف ما يقصد بقول القائل مثلا فى الوادى " نهر" وعلى جانبيه " أشجار " (٥٧)، وقد جاء المنهج الجديد " الوضعية المنطقية" يرفض هذا الموقف التقليدى السائد منذ أرسطو ، وبدأ يسلط على هذه الأسماء أدوات التحليل التى انتهى إليها علماء الرياضة ومناطقة الرمز وجماعة فينا وغيرهم . فماذا كانت النتيجة :

كل اسم من الأسماء الكلية إنما هو فى حقيقة أمره " تركيبة" مضمرة فيه " تشبه التركيبة الرياضية التى تحمل بين رمزها رمزا لمجهول ، كقولنا مثلا " س عدد فردى " ، فاذا سألنا عن هذه العبارة : أصادقة هى أم كاذبة ؟ أجبنا بأننا لابد أن نعرف أولاً إلى أى عدد يرمز الرمز " س" فاذا كان يرمز للعدد ٣ مثلا – كانت العبارة صادقة ، وإذا كان يرمز إلى العدد ٤ (أو غيره من الأعداد الزوجية) كانت العبارة كاذبة ، أما والتركيبة الرمزية على حالها ، والرمز "س" المجهول الدلالة بين رموزها ، فلايمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب وبمعنى آخر فهى لم تكتمل فكرة من الناحية المنطقية لأن " الفكرة " (أو ما يسمى فى المنطق بالقضية) هى ما يمكن وصفه بالصدق والكذب . فالاسم الكلى – أيا كان – ليس فى حقيقته " اسمًا " له مسماه فى عالم الوجود الفعلى بالضرورة ، بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول وإلى أن يمتلىء الثقب بمفرد معلوم ، تظل التركيبة معلقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة فى

التفاهم العلمى " (٥٨) إن هذا الموقف يستهدف كشف الغموض الذى توصف به هذه الألفاظ لافتقادها الدلالة الحقيقية فالاسم لايدل على مسمى دائمًا كما يزعمون " تصور مدى الانقلاب الفكرى الذى يحدث للدارس إذاهو أعد نفسه ألا يقبل لفظا يردد له فى سياق من يحدثه حديثا يزعم له أنه حديث علمى ، إذا كان لذلك اللفظ " أفراد " فى الوجود الفعلى ، يشير إليها ، فاذا لم يكن للفظة مفيدة " رصيد" بين كائنات الدنيا الخارجية التى تراها بالعين ونلمسها بالأصابع وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة ، فهى مركب ناقص لم يكتمل له كيان " الفكرة" التى يجوز قبولها أو رفضها ، فالقبول والرفض معا ، مرهونان باكتمال الفكرة أولاً ، أعنى أنهما مرهونان بأن تضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين " (٥٩).

وزيادة فى توضيح هذا الاتجاه يقول صاحبنا فى موضع آخر : " الاسم الكلى أو الكلمة العامة التى نطلقها لاتدل على فرد بعينه ، بل لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة ، هى فى الحقيقة جملة بأسرها ضغطت فى كلمة واحدة ، ولو حللنا مكنوتها وأخرجناه لكان لنا بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف ، وقد يكون هذا الموصوف الذى تشير إليه العبارة الوصفية المضغوطة فى الاسم الكلى ذا وجود فعلى وقد لايكون له وجود ، فكلمة " إنسان " - مثلا - تحليلها هو أن فردا ما غير متعين صفاته هى كذا وكذا وكيت مما يجعل الإنسان إنسانًا ، لكن ما هو هذا الفرد ؟ الجواب هو : أى فرد تلقاه مما يوصف بهذه الصفات

ولكن ماذا لو بحثت عن فرد يحقق هذه الصفات فلم أجد ، كما هى الحال فى اسم مثل " عفريت " أو " جبل من الذهب " ؟ الجواب : إذا بحثت عن فرد يحقق الصفات المقصودة من الاسم الكلى فلم تجد ، ظلت الكلمة دالة على مجموعة من الصفات لاتجد ما يلبسها من أفراد العالم الخارجى ، أى أنها تظل كالقالب الفارغ الذى لايجد المادة المتعينة التى تملؤه ، وإذن فالاسم الكلى هو عبارة وصفية مجهولة الموصوف (٦٠). وينتهى صاحبنا إلى فكرة الرمز اللغوى ، الذى على أساسه يتم التعرف على الكلمات المنطقية .

ب - الجملة " التحليلية " تحصيلا لحاصل :-

أى أنها جملة لاتقول جديدا وهذه بدورها نقطة هامة ، لو أنها غرست فى الأذهان غرسا ثابتا ، لأخرجنا شبابا مزودا بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل ، وشرح ذلك أن هنالك فى أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم الوفا من العبارات التى ظاهرها أنها " حقائق" وأما

حقيقتها فهى أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده ، ومادام الأمر كذلك فمن حق سواه أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر ، دون أن يكون هنالك وجه للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية ، فافرض - مثلا - أن موضع الحديث هو " الديمقراطية " وقال قائل: "إن الديمقراطية هى مساواة الفرص أمام المواطنين " وقال آخر : إن الديمقراطية هى أن تكون القرارات فى المجالس العامة بأغلبية الأصوات " هذان قولان مختلفان عن مفهوم واحد ، وكل منهما لايزيد على كونه " تعريفًا " من القائل للكلمة " ديمقراطية " وليس هناك ما يبرر المفاضلة بين تعريف وتعريف ، وإذا عرفنا أن كلا من هذين القولين إن هو إلا تعريف " فكأنما قلنا بذلك إن كل جملة منهما تضع مفهوما ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه بعبارة أخرى ، أى أنها جملة لاتضيف شيئًا جديداً تستمده من الواقع الطبيعى " (٦١). وعلى هذا تفتقد الجملة التحليلية قيمتها من وجهة النظر العلمية ، فهى لاتؤدى ولاتضيف معرفة تصلح فى بناء فكرى ، وقد ترتب على ذلك اختلاف المذاهب الفكرية وصراعها .

جـ نظرية المعنى

لقد شغلت مشكلة العلاقة بين الكلمة والجملة وبين المعنى الذى تشير إليه فكر زكى نجيب محمود وذلك بحكم أنه " يعتبر اللغة فكر " وأن ما تتميز به الفلسفة المعاصرة أنها " جعلت مدارها الرئيسى هو البحث " عن المعنى " وبعض ما يقصد إليه بهذا الوصف ، هو أنها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن ولكل عبارة ينطق بها لسان ، مشاراً إليه ، تشير إليه الفكرة أو العبارة فيكون هذا المشار إليه هو مدلول الفكرة أو معنى العبارة ، فاذا لم نجد الفكرة المعينة أو العبارة المعينة مشار إليها فى الواقع . سواء كان ذلك وجودا بالفعل أو وجودا بالإمكان - لم نتردد فى أن تقول عن الفكرة المزعومة أنها تشبه الأفكار وليست منها ، وعن العبارة أنها لغو بغير معنى " (٦٢). على أساس هذه القاعدة درست فلسفة اللغة موضوع المعنى ، بل نستطيع أن نقول أنه أهم موضوعاتها ، " وترجع أهمية موضوع المعنى وضرورة البحث فيه إلى أن لدى الفيلسوف والمنطقى رهطا من الأسئلة لايستطيع تناولها دون أن تكون لديه فكرة واضحة عن المعنى ؟ كيف تتغير معانى الكلمات حتى تتطور اللغات ؟ هل لاسم العلم معنى غير مسماه ؟ هل لكل كلمة معنى واحد محدد أم لها عدة معان ؟ وكيف ترتبط هذه المعانى المختلفة للكلمة الواحدة ؟ كيف تميز بين العبارات أو الجمل التى لها معنى من تلك التى لامعنى لها ؟ ما الترادف وما معياره ؟

متى تسمى المعنى غامضًا وغير ذلك من أسئلة ؟ (٦٣). وقد سبق وأن طرحنا بعض الاجابات عن هذه الأسئلة خلال عرضنا لما تقدم من البحث ولانكون مغالين إذا قلنا أن زكى نجيب محمود قد كرس جل جهده لهذا الموضوع الذى يعتبره المدخل الأساسى لأية نهضة علمية نريد أن نحققها فى عالمنا العربى ، وقد واجه العديد من المشاكل ووجهت نحوه سهام النقد المر إلا أنه ثابر وواصل رسالته التنويرية ، حيث يعتبر اللغة هى الفكر حجر الزاوية فى تحقيق تلك الرسالة .

خلاصة القول إن فلسفة اللغة هى مجال الفلسفة الأول والأهم من وجهة نظر صاحبنا ، فلم تعد الفلسفة هى تلك البحوث الميتافيزيقية العقيمة التى يعبر عنها بألفاظ ومصطلحات وعبارات غامضة مغلقة هى الهراء بذاته . إن اللغة كائن حى ولابد لنا أن نقابل بينها وبين الواقع إذا كانت لدينا إرادة ورغبة فى السير على طريق التقدم .

هكذا قمنا برحلة فى عالم زكى نجيب محمود اللغوى الفلسفى متخذين من آرائه فى فلسفة اللغة المعلم الأساسى الذى يجب الوقوف عنده وتأمله لنكشف بعد هذه الرحلة أننا لم نتعرف إلا على بعض الملامح الأساسية التى تعد علامات مكتشفة ومضيئة خاطفة ، ولأن الموضوع أكبر من أن يحيط به بحث فى مثل هذا الحجم فما زال الطريق ممهداً لدراسات أخرى حول هذا الموضوع تقوم به نحن أم يقوم به غيرنا ، المهم أنه موضوع هام يحتاج إلى جهد علمى مكثف، لأننا نعتقد مع صاحبنا أن فلسفة اللغة هى المشروع الفلسفى القادر على مسايرة التقدم فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية ، واليوم تحتاج أمتنا أكثر ما تحتاج إلى مثل هذا المنهج خاصة أن أسلافنا كانوا أكثر منا جهداً فى هذا المجال .

الهوامش

١- د. إبراهيم السمرائي ، التطور اللغوي التاريخي ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٣ ، ص١٤ .

٢- د. أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ ، عيسى البابي الحلبي . ص٢٥٠ .

٣- المرجع السابق ، ص٢٥٨ .

٤- د . زكي نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩١ ، ص٤٨ .

٥- المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٦- المرجع السابق ، ص٤٩ .

٧- المرجع السابق ، ص٥٠ .

٨- المرجع السابق ، ص٥١ .

٩- برتراندرسل ، حكمة الغرب جـ١ ، ترجمة د. فؤاد زكريا عالم المعرفة ، العدد (٦٢) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، فبراير سنة ١٩٨٣ . ص١٠٣ .

١٠- د. زكي نجيب محمود ، حصاد السنين ، ص٥٩ .

١١- برترندراسل ، حكمة الغرب ، جـ ص١١٠ .

١٢- د. أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون سلسلة نوابغ الفكر الغربي (٥) ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٥ ، ص١٠٧ .

١٣- برترندرسل ، حكمة الغرب ، جـ١ ، ص١١٣ .

١٤- د. عبد الغفار مكاوي ، المنقذ قراءة لقلب أفلاطون ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، سنة ١٩٨٧ ، ص٣٥ .

١٥- د. أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون ، ص ١١١ .

١٦- د. إبراهيم بيومي مدكور ، في اللغة والأدب ، سلسلة أقرأ ، دار المعارف بمصر ، عدد ٣٣٧ يناير سنة ١٩٧١ ، ص ٢٥ .

١٧- د. زكي نجيب محمود ، في فلسفة النقد دار الشروق ، القاهرة ، سنة ١٩٧٩ ، ص١٤ .

١٨- المرجع السابق ، ص٣٦ .

١٩- د. زكى نجيب محمود ، أفكار ومواقف ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ ، ص٣٧٥ ،

٢٠- د. زكى نجيب محمود ، مقدمة محاورات الفردنورث هوايتهد ، دار المعرفة ، القاهرة ، سنة ١٩٦١، ص٢ .

٢١- د. زكى نجيب محمود ، مع الشعراء ، دار الشروق سنة ١٩٨٨ ، ص٢٢٩ ، ٢٣٠ .

٢٢- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١ ، ص١٦٥ .

٢٣- المرجع السابق ، ص٢٠٨ .

٢٤- التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة صححه وضبطه وشرح غريبه ، أحمد أمين وأحمد الزين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص٢٤ ، ٢٥ .

٢٥- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٢١ .

٢٦- المرجع السابق ، ص٢٢١ .

٢٧- المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

٢٨- ابن متويه ، المحيط ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٦٥ ، ص ٢٧٠ .

٢٩- د. سعيد مراد ، ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٩١ ،ص ٣٣٦ .

٣٠- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٢٣ .

٣١- المرجع السابق ، ص٢٢٤ .

٣٢- المرجع السابق نفس الصفحة .

٣٣- المرجع السابق ، ص٢٢٦ .

٣٤- المرجع السابق ، ص٢٢٧ إلى ٢٣٦ .

٣٥- عبد القاهر الجرجانى ، أسرار البلاغة ، طبعة المنار ، الطبعة الثانية ، ص٢ .

٣٦- المرجع السابق ، ص٣ .

٣٧- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٤٩ .

٣٨- الجورجانى ، اسرار البلاغة ، ص٥ ، ١٥ ، وكذلك أنظر المعقول واللامعقول ، ص٢٥٠ .

٣٩- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٥٣ .

٤٠- الجورجانى ، اسرار البلاغة ، ص٢٠ .

٤١- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٥٣ .

٤٢- الجورجانى ، اسرار البلاغة ، ص١٠٢ - ١٠٣ .

٤٣- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص ، ص٢٥٧ .

٤٤- المرجع السابق ، ص٢٥٨ - ٢٦٧ .

٤٥- د. محمود فهمى زيدان ، فى فلسفة اللغة ، دار النهضة العربية . سنة ١٩٨٥ ، ص٥ .

٤٦- د. زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، دار الشروق سنة ١٩٩٣ ، ص١٩ .

٤٧- د. زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى ، دار الشروق سنة ١٩٨٢ ، ص ص٢٠٥ .

٤٨- المرجع السابق ، ص٢٠٨ .

٤٩- د. زكى نجيب محمود بذور وجذور ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠ ، ص١٦٢ .

٥٠- د. زكى نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ ، ص١٨ ، ١٩ .

٥١- د. زكى نجيب محمود بذور وجذور ، ص١٤٦ .

٥٢- راجع ، د. محمود زيدان فى فلسفة اللغة ، ص٥ - ١٠ .

٥٣- د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ ، ص٥٦ .

٥٤- المرجع السابق ، ص٥٧ .

٥٥- د. زكى نجيب محمود المنطق الوضعى ،جـ ١ ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٨١ ، صم . انظر كذلك قصة عقل ، ص١٠٢ ، ١٠٣ .

٥٦- د. زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص٦٠ -٦١ .

٥٧- د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص١٠٣ .

٥٨- المرجع السابق ، ص١٠٤ .

٥٩- المرجع السابق ، ص١٠٤ - ١٠٥ .

٦٠- د. زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، ص٢٤ - ٢٥ .

٦١- د. زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص١٠٥ .

٦٢- د. زكى نجيب محمود ، ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق سنة ١٩٧٩ ، ص ٤٩ .

٦٣- د. محمود زيدان ، فى فلسفة اللغة ، ص٩٥ .

أهم المصادر والمراجع

أولاً : مؤلفات زكى نجيب محمود

١- وجهة نظر ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٧ .

٢- نحو فلسفة علمية ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٨٠ .

٣- تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٠ .

٤- ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩ .

٥- فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١ .

٦- قصة عقل ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

٧- أفكار ومواقف ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

٨- مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ .

٩- من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٢ .

١٠- شروق من الغرب ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

١١- موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ .

١٢- فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩ .

١٣-المعقول واللامعقول ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١ .

١٤- قيم من التراث ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٤ .

١٥- الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٩ .

١٦- عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠ .

١٧- بذور وجذور ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠ .

١٨- حصاد السنين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩١ .

١٩- فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٣ .

ثانيًا : دراسات أخرى : -

١- د. ابراهيم السمرائى التطور اللغوى التاريخى ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٣ .

٢- د. أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، عيسى البابى الحلبى ، سنة ١٩٥٤ .

٣- برتراندرسل حكمة الغرب ، ترجمة ، د. فؤاد زكريا عالم المعرفة ٦٢ المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، سنة ١٩٨٣ .

٤- جورج لايكوف اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعى ، ترجمة عبد القادر قنينى أفريقيا الشرق ، سنة ١٩٩١ .

٥- د. عبد الغفار مكاوى ، المنقذ قراءة لقلب أفلاطون ، دار الهلال سنة ١٩٨٧ .

٦- عبد القاهر الجورجانى ، اسرار البلاغة ، الطبعة الثانية ، القاهرة .

٧- د. مصطفى ناصف ، اللغة بين البلاغة والأسلوبية ، النادى الأدبى الثقافى بجدة ، سنة ١٩٨٩ .

٨- د. محمود زيدان فى فلسفة اللغة ، دار النهضة العربية ، سنة ١٩٨٥ .



المبحث السادس
الهوية الذاتية للإنسان المصرى
مصرى - عربى - مسلم

مقدمة :

من أنا ؟ هل أنا مصرى بحكم الموطن والتاريخ والحضارة ؟ أم أنا عربى بحكم الثقافة واللغة ؟ أم أنا مسلم بحكم العقيدة والأخلاق ؟ وهل هناك تناقض بين أن أكون مصرياً وأن أكون عربياً وأن أكون مسلماً فى آن واحد ؟ .

هذه أسئلة تفرض نفسها على بساط البحث فى ظل محاولة المصرى لتحديد دوائر انتمائه فى هذا العصر . لقد كانت قضية الانتماء من المسائل المثارة بقوة . فمسألة انتماء المصرى تضع الإنسان المصرى بين ضدين ، فهو إما إلى هذا الضد منهما أو ذاك أى أنه إما أن يرتد بانتمائه إلى أصوله الفرعونية القديمة وأما أن يقف من ماضيه عند ولادة تاريخه العربى ثم هو بعد ذلك حائر بين كونه عربياً وإسلامياً .

« فمن حيث أنا مصرى ، أرانى معتزاً بميراث أسلافى ، منذ أول يوم شهدت فيه الأرض مصرياً ، يترك على تربتها آثار قدميه ، وكيف لا أعتز بذلك الميراث ولم يكن المصري بما شيده لاهياً ولا عابثاً ؟ أنه حكم ، وديانة ، وعمارة ، وفن وزراعة ونصر فى القتال ، فلو كان قد تسلل إلى دمائى من كل جانب من جوانب ذلك المجد أقل من خردلة ، لكان فيما ورثته عن هؤلاء الأسلاف ما يملأ نفسى اعتزازاً بآبائى الأولين » وتلك هى الدائرة الأولى التى سوف نبحثها ثم ننتقل بعدها إلى دوائر أخرى .

الدائرة الأولى :

أنا مصرى اعتز بمصريتى حتى النخاع

وذلك من خلال الوقوف على ما يجعلنى منتمياً إلى الوطن والتاريخ والحضارة وبيان ذلك تفصيلاً على النحو التالى :

أولاً : - نهر النيل والحضارة :

لقد جمع نهر النيل فى مصر على الأقل ، بين ظاهرتين تبدوان لأول وهلة متناقضتين ، ولكنهما فى واقع الأمر ترتبطان أشد الارتباط ، أولهما : أن هذا النهر يعتبر من الناحية الجيولوجية من أحدث أنهار العالم تكوينًا . ثانيهما : أن أرضه مع ذلك كانت مهداً لحضارة من أعرق الحضارات المستقرة، كيف ذلك؟ .

أ - المميزات الجغرافية الظاهرة فى تكوين النهر :

١ - هذا النهر من أطول أنهار العالم حيث يبلغ طوله أكثر من ستة آلاف كم .

٢ - يمتد فى استقامة غير عادية . إذ أن اتجاهه العام هو من الجنوب إلى الشمال فيما بين خطى ٢٩ْ - ٣٩ْ شرقًا .

٣ - ينبع النهر وينتهى فى منطقة مناخية متنوعة منها الاستوائى ، والاستوائى المنخفض ، وشبه الاستوائى منطقة شبه موسمية ، منطقة صحراوية مدارية . وهذا الاختلاف من الناحية الطبيعية والمناخية ،والنباتية . ما أثر ذلك ؟ .

ب - من الناحية الحضارية البشرية :

١ - كان هذا النهر أو بعض جهات حوضه على الأقل ، مهداً لحضارة مستقرة عريقة فى القدم ، وقد لا نبالغ إذا قلنا إنها أقدم الحضارات النهرية المستقرة

٢ - هذه الحضارة لا تمتاز بالقدم وحده ، وإنما تمتاز كذلك بالاستمرار ، فقد ظهرت الحضارة المصرية المستقرة فى مطلع العصر الحديث قرب نهاية الألف السادسة قبل الميلاد ، ثم استمر استقرار السكان واشتغالهم بالزراعة وتكاثرهم على جوانب النهر على مر الزمن دون انقطاع خلال بقية عصر ما قبل التاريخ ، ثم خلال العصر التاريخى إلى يومنا الحاضر . وذلك ما يميزها عن بقية البلاد التى نشأت فيها حضارات قديمة .

ثانيًا : البيئة والإنسان :

١ - ترتبط نشأة المجتمع وتاريخه فى أرض مصر ارتباطًا وثيقًا بعوامل البيئة الجغرافية ، فلقد قامت فى وادى النيل الأدنى حضارة من أقدم حضارات العالم، وجرت على أرضه قصة بشرية من أروع القصص ، تابعت أحداثها على نحو يبدو فيه ارتباط الإنسان بالبيئة والموقع الجغرافى .

٢ - البيئة والإنسان يرتبط كل منها بالآخر ، والتاريخ إن هو فى الغالب إلا نتيجة لتفاعل جهود الإنسان ومؤثرات البيئة ، تفاعلاً تتطور مظاهره من عصر لآخر ، ولكنها مع ذلك تنتظم فى نظام منسق تحاول الجغرافيا التاريخية فى استعراضه أن تعطى ما للبيئة للبيئة ، وما للإنسان للإنسان .

٣ - إن تكامل الحياة والحضارة فى مصر لم يكن مرده إلى البيئة وحدها وإنما كان مرجعه أيضا إلى استجابة الإنسان لدوافع تلك البيئة .

٤ - من الأهمية بمكان ادراك أثر الموقع الجغرافى فى تاريخ مصر العام والذى يبرز فى ناحيتين :

الأولى : موقع مصر واتصالاتها ببقية العالم المجاور .

الثانية : موقع مصر بالنسبة للمواصلات العالمية بين الشرق والغرب

ثالثًا : الدور الحضارى المصرى عبر التاريخ :

نستطيع أن نحدد ملامح الدور المصرى فى التاريخ الإنسانى على النحو التالى :

القسم لأول : ويشمل أواخر عصر ما قبل التاريخ . ويبدأ بظهور الحياة الزراعية المستقرة بالوادى (العصر الحجرى الحديث) حوالى ٥٢٠٠ ق . م ، ويستمر إلى نهاية العهد الفرعوني. ومن أبرز معالم هذا القسم . اخذت نظم المجتمع المصرى تستقر شيئًا فشيئًا ، ثم إن العلاقات الخارجية مقصورة على العالم المجاور .

القسم الثانى : يبدأ بغزو الاسكندر ويستمر إلى وقتنا هذا . وينقسم فرعيًا إلى مراحل هى:

١ - عصر البطالمة : الذى شاهد تنظيم استغلال موارد مصر الداخلية وإعداد مصر لأن تكون قاعدة صالحة ليتحكم فى المواصلات العالمية ثم للاتصال التجارى والثقافى الواسع النطاق.

٢ - الدور العربى الإسلامى : ظهرت نهضة جديدة قامت على استثمار موارد البيئة المحلية ، ثم الإفادة من الموقع الجغرافى . فأصبحت مصر مفتاح الاتصال بين الشرق والغرب ، كما غدت مركزاً للثقافة الإسلامية . وقامت القاهرة فى العهد الإسلامى بدور يشبه من بعض الوجوه ما قامت به الاسكندرية فى العهد الغريقى الرومانى .

٣ - العهد التركى : شهد هذا العصر متغيرات جديدة على الساحة الدولية ، عصر الاكتشافات الكبرى ، وبداية استعمال طريق رأس الرجاء الصالح فى التجارة العالمية .

٤ - العصر الحديث : يبدأ بالحملة الفرنسية ، ثم حكم محمد على وتأسيس الدولة الحديثة وما استجد من متغيرات ، وظهور حركات الإصلاح والتنوير .

رابعًا : سمات شخصية مصر العامة :

لقد تفاعلت العوامل السابقة وأفرزت ملامح وسمات شخصية عامة للشخصية المصرية ميزتها بين شخصيات كثير من الدول والشعوب عبر عصور التاريخ المختلفة ومن أبرز هذه السمات :

١ - التجانس الطبيعى : فالتجانس الطبيعى صفة جوهرية فى البيئة المصرية ، فالوادى كله وحدة فيضية ، أرضه من تشكيل مائه مثلما هى من صنعه وصلبه، فالنهر هو بانى واديه الوحيد « ليس هناك مثل آخر لبلد هو كلية وإلى هذا الحد من خلق ظرف جغرافى واحد » وعلى الرغم من وجود بيئتين أساسيتين هما الصحراء والوادى . إلا أن الحياة الفاعلة قامت على الدلتا والوادى .

وهذا التجانس الطبيعى يشمل :

أ - طبيعة جغرافية واضحة الحدود .

ب - مناخ على قدر كبير من التجانس . مناخ انتقالى ، قارى ، مطرد .

جـ - التجانس فى الموارد .

٢ - شخصية مصر غنية خصبة :

* تاريخ الفى حافل .

* بالجغرافيا تقع فى أفريقيا .

* تمتد إلى آسيا بالتاريخ .

* فرعونية بالأب عربية بالجد إيمانية بالعقيدة .

* أمة وسطًا فى الموقع والدور الحضارى والتاريخى فى الموارد والطاقة فى السياسة والحرب فى النظرة والتفكير .

٣ - التجانس البشرى :

* المصريون القدماء شعب أصيل فى مصر ولم يفدوا إليها من مكان آخر .

* احتمالات الاختلاط الهامة قلت مع ومنذ بداية عصر الأسرات التاريخية .

* منذ فجر التاريخ يبرز الشعب المصرى كوحدة جنسية واحدة الأصل متجانسة بقوة فى الصفات والملامح الجسمية وقد ظل محافظًا على هذا التجانس حتى اليوم .

* مصر لم تتعرض أساسًا للهجرات البشرية وإنما للغزوات الحربية .

٤ - التجانس اللغوى والدينى :

لغة واحدة مشتركة على مر التاريخ ولم تظهر لغات ذات تأثير قوى وفعال . ولا توجد مشكلة لغات اللهم اللغة النوبية فى النوبة ، والبربرية فى وادى سيوة . وقد جمع هؤلاء بين لغتهم واللغة الرسمية للبلاد .

خامسًا : الديانة المصرية القديمة :

لقد شاعت فى مصر ديانة التوحيد التى قامت على أسس وأصول أقرتها رسالات السماء منها :

١ - ديانة تبحث عن الحقيقة أو العدل أو الأصول .

٢ - ديانة قامت فى أساسها على التنزيه ورفض التجسيم . فقد كره اخناتون تصوير إلهه على صورة من الصور سواء أكانت إنسانية أو حيوانية . وجعله فقط قرص الشمس الذى تعطى أشعته الحياة للناس أجمعين .

٣ - الإيمان بالإله الواحد الذى لا شريك له .

٤ - كان اخناتون هو الرسول والوساطة بين الإله والناس .

٥ - أوجه الشبه قوية بين أناشيد اخناتون والمزامير .

سادسًا : نشيد اخناتون كنموذج :

أنت تطلع ببهاء فى أفق السماء ،

يا آتون الحى ، (يا) بداية الحياة ،

عندما تبزغ فى الأفق الشرقى ،
تملأ كل البلاد بجمالك ،
أنت جميل ، عظيم ، متلألىء ، وعال فوق كل بلد .
وتحيط أشعتك بالأراضى كلها التى خلقتها ،
لأنك أنت « رع » وتصل إلى نهايتها ،
وتخضعها لإبنك المحبوب .
وبالرغم من أنك بعيد فان أشعتك على الأرض ،
وبالرغم من أنك أمام أعينهم فلا يعرف أحد خطوات سيرك .

* * *

وعندما تغرب فى الأفق الغربى ،
تصبح الأرض سوداء كما لو كان حل بها الموت ،
ينام (الناس) فى حجرة وقد لفوا رؤوسهم ،
فلا ترى عين عينًا أخرى ،
ويمكن أن تسرق أمتعتهم التى يضعونها تحت رؤوسهم ،فلا يدركون ذلك .
ويخرج كل أسد من عرينه .
وجميع الزواحف (تخرج) لتلدغ .
ويلف الظلام كل شىء ويعم الأرض السكون ،
لأن الذى خلقهم يرتاح فى أفقه .
وعندما يصبح الصباح ، وتطلع أنت من الأفق ،
وعندما تضىء كأتون أثناء النهار ،
تطرد الظلمة وتمنح أشعتك .
فالأرضان فى عيد كل يوم ،
ويستيقظ (الناس) ويقفون على الأقدام ،
لأنك أنت الذى أيقظتهم .

* * *

يغسلون أجسامهم ويلبسون ملابسهم ،
ويرفعون أذرعتهم إبتهالا عند ظهورك ،
والناس جميعا يؤدون أعمالهم .
وتقنع كل الحيوانات بمراعيها ،
وتزدهر الأشجار والنباتات .
والطيور التى تطير من أعشاشها ،
(تمد) أجنحتها لتمدح قوتك ،
وتقف الحيوانات على أرجلها ،
وكل ما يطير أو يحط ،
إنهم يعيشون لأنك أشرقت من أجلهم .
وتسير السفن نحو الشمال ونحو الجنوب ،
لأن الطرق كلها مفتوحة عندما تظهر ،
وتمرق الأسماك فى النهر أمامك ،
لأن أشعتك تتغلغل فى المحيط .

* * *

أيها الخالق لبذرة الحياة فى النساء ،
إنك أنت الذى يجعل من البذرة السائلة إنسانًا .
إنك أنت الذى يعنى بالطفل فى بطن أمه ،
وأنت الذى يهدئه بما يوقف بكاءه ،
لأنك تعنى به وهو فى الرحم .
أنت الذى يعطى النفس ليحفظ حياة كل من يخلقهم ،
عندما ينزل (الطفل) من بطن أمه ليتنفس ،
فى اليوم الذى يولد فيه ،
تفتح فمه ، وتمده بكل ما يحتاج إليه .
وعندما يصرخ (الكتكوت) وهو داخل البيضة .

فأنت الذى يمده بالنفس فى داخلها ليعيش ،
وعندما تتم خلقه داخل البيضة ، تجعله يكسرها ،
ويخرج من البيضة وهو يصوصو إذا ما حان موعده ،
ويمشى على رجليه عندما يخرج منها .

* * *

ما أعظم (أعمالك) التى عملتها !
إنها خافية على الناس .
إيها الإله الأوحد الذى لا شبيه له !
لقد خلقت الدنيا كما شئت ،
عندما كنت وحدك ،
الناس والماشية والوحوش الضارية
وكل ما على الأرض يسعى على قدميه ،
وكل ما يرتفع (فى السماء) يطير بجناحيه .

* * *

فى بلاد سورية والنوبة وأرض مصر ،
تضع كل شىء فى مكانه .
إنك أنت الذى يمدهم بما يحتاجونه .
ويحصل كل شخص على طعامه ، وسنوات حياته مقدرة له .
يختلف الناس فى لغتهم ،
كما يختلفون أيضًا فى طبائعهم ،
ويمتاز لون جلودهم عن بعضهم البعض ،
لأنك أنت الذى يميز أهل الأمم الأجنبية .
أنت الذى خلقت نيلاً فى ذلك العالم الآخر ،
وأنت الذى يأتى به عندما يشاء ، لتبقى على الناس ،
وذلك لأنك أنت الذى خلقتهم لأجل نفسك ،
وأنت سيدهم جميعًا ، (سيدهم) الذى يشغل نفسه من أجلهم ،

سيد كل أرض ، الذى يشرق لأجلهم ،
أنت آتون (شمس) النهار ، عظيم البهاء .

* * *

أنت الذى يعطى الحياة (أيضًا) لكل البلاد الأجنبية البعيدة ،
لأنك خلقت نيلا فى السماء ،
ينزل لأجلهم ويحدث أمواجًا فوق الجبال ،
مثل (أمواج) البحر ،
لتروى حقولهم التى فى قراهم ،
ما أجمل أعمالك يارب الأبدية !
فالنيل الذى فى السماء (خلقته) للأجانب .
ولكل حيوانات الصحراء التى تسعى على الأقدام ،
أما النيل (الحقيقى) فانه ينبع من العالم الآخر لأجل مصر .

* * *

تغذى أشعتك كل مرج ،
وعندما تشرق ، تحيا وتنمو لأجلك ،
وجعلت فصول السنة لتغذى كل ما خلقت ،
فالشتاء يبرد أجسامهم .
والحرارة تجعلهم يحسون بك .
لقد خلقت السماء البعيدة لتشرق منها ،
وحتى ترى كل ما صنعت .
وذلك عندما كنت وحيداً .
تشرق فى صورتك كآتون الحى .
لامعًا ، مضيئًا ، فى جيئتك ورواحك .
جعلت ملايين الصور من نفسك وحدها ،
(وسواء أكانت) مدنًا أو بلاداً أو حقولاً ، طريقًا أو نهراً ،

فان كل عين تراك فوقها مشرقًا ،
لأن آتون (شمس) النهار على الأرض .

* * *

أنت فى قلبى ،
وليس هناك من يعرفك ،
غير ابنك « نفر - خپرو - رع ، واع - إن - رع »
لأنك أنت الذى خلقته عالمًا بمقاصدك و (مدركا) لقوتك
أنت الذى صنعت الدنيا بيديك ،
وخلقت (الناس) كما شئت أن تصورهم .
فهم يحيون عندما تشرق ،
ويموتون عندما تغرب ،
إنك أنت الحياة بعينها .
ويعيش الإنسان (فقط) إذا أردت .
تعلق العيون بالجمال حتى تغيب ،
ويترك الناس أعمالهم عندما تغرب فى الغرب .
ولكن عندما (تشرق) ثانية
يزدهر كل شىء لأجل الملك ...
لأنك أنت الذى خلقت الأرض ،
وأنت الذى خلقتهم (أى الناس) لأجل إبنك .
الذى ولد من صلبك ،
ملك الوجه القبلى والوجه البحرى ... إخناتون .
وزوجه الملك العظيمة ... نفرتيتى
عاشت متمتعة بالشباب ، دائما وإلى الأبد .

* * *

الدائرة الثانية :

أنا عربى بالوجود جغرافيًا وتاريخيًا

إن هذه الدائرة « عروبة المصرى » تطرح نفسها عندما يتسا ءل المصرى عن هويته من أنا ؟ وما حقيقة العلاقة بين كونى مصريا وبين كونى عربيًا ؟ هل هناك تناقض ؟ أن يكون المرء مصريا وأن يكون فى الوقت نفسه عربيا . والحل المطروح يرى أن العروبة . فى آخر التحليل «ليست إلا نمطًا ثقافيًا معينًا ، يعيشه أهل هذه البقعة من الأرض . وهذا النمط الثقافى له عناصره وخصائصه ، التى تؤكد أن عروبة مصر كانت قائمة حتى قبل الفتح الإسلامى » «إننا لا ننظر إلى العروبة على أساس أنها نزعة عرقية وإنما ننظر إليها على أساس أنها نمط ثقافى». من عاش حياته منخرطًا فيه كان عربيًا بغض النظر عن عرقه . ومن أهم المقومات التى يتألف منها ذلك النمط الثقافى ، اللغة والدين وفلسفة القيم الأخلاقية والجمالية ، والأعراف والتقاليد والدعائم الأساسية التى يقام عليها النظام الاجتماعى من الأسرة وما يضبط العلاقات بين أفرادها من قواعد ، إلى المجتمع القومى من حيث هو بناء موحد ، تسرى فى أنحائه ضروب من الروابط بين الأفراد وهنالك فى التاريخ العربى رجال ، لم يكن انتماؤهم العرقى عربيا ، إذا جعلنا العروبة مقيدة بحدود جغرافية معينة ، هى شبه الجزيرة العربية ، لكن أحداً منا لايتردد فى ضمهم إلى العروبة من زاوية الإطار الثقافى الذى قضوا فيه حياتهم ونشاطهم وفكرهم وعقائدهم ، وإلا فمن الذى يريد منا أن يخرج من العروبة رجالاً من أمثال البخارى والترمذى ، وابن سينا ، والغزالى ، لكونهم ينتمون إلى فارس من الناحية العرقية».

عروبة مصر :

مصر عربية إذن للأسباب الآتية :

١ - النمط الثقافى السائد فى مصر له جذوره الممتده خارج مصر ليشمل التواصل الحضارى بين الحضارة المصرية القديمة وحضارات جنوب الجزيرة العربية « سبأ » على سبيل المثال ووادى الرافدين وسواحل البحر المتوسط فى فينيقيا .

٢ - كون مصر بحكم موقعها الجغرافى حلقة الوصل والربط الأساسية بين المشرق العربى والمغرب العربى وقد عبرت القبائل العربية حتى قبل الفتح الإسلامى إلى شمال أفريقيا واتسعت دوائر الانتقال من المشرق إلى المغرب عبر العصور الإسلامية . شعوبًا تحمل ثقافة لها قواعد وأصول وأسس مميزة .

٣ - الدور الذى لعبته مصر فى حياة الأمة العربية اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا .

٤ - نمو الفكر القومى منذ مطلع القرن التاسع عشر من خلال الأدبيات التى طرحت هذا الفكر منذ الكواكبى ثم ساطع الحصرى حتى نمو هذا التيار خلال القرن العشرين .

٥ - حتمية التواجد العربى كقوة لها تأثيرها فى ظل التكتلات السياسية والاقتصادية المعاصرة .

٦ - ارتباط العقيدة الدينية بحكم أن هذه المنطقة من العالم شهدت ظهور وانتشار الديانات السماوية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام .

٨ - الرباط القوى بين الإسلام والعروبة فالعربية لغة الإسلام فهى لغة القرآن الكريم المعجز . ومن هنا تبدأ الدائرة الثالثة بين العروبة والإسلام .

الدائرة الثالثة :

أنا مصرى عربى مسلم بالوطن والثقافة والعقيدة

مصر الإسلامية :

إذا كان الوجود العربى مرهون بالوجود المصرى قوة وضعفًا فمما لا شك فيه أن الوجود الإسلامى مرتبط بمصر قوة وضعفًا ولا أدل على ذلك مما ورد من نصوص شرعية من الكتاب والسنة عن مصر مؤكدا أهميتها ودورها فى مجال حفظ العقيدة وحمايتها .

أ - مصر فى القرآن الكريم :

لقد ورد ذكر مصر فى أكثر من آية من آيات القرآن الكريم وهى على سبيل الحصر فى خمس آيات هى :

١ - قوله تعالى : [وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبَوّءَا لقومكما بمصر بيوتا وأجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين] « يونس : ٨٧ » ، يقول الفخر الرازى والمعنى : إجعلا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعًا ترجعون إليه للعبادة والصلاة . ولا يخفى ما فى ذلك من التأكيد على مكانة مصر .

٢ - قوله تعالى : [وقال الذى اشتراه من مصر لأمرأته أكرامى مثواه ...] «يوسف: ٢١ ».

وهذا يدل أيضًا على حرص أهل مصر على إكرام الوافدين إليها . إذ المعنى اجعلى متزله
• عندك كريمًا حسنًا مرضيًا .

٣ - قوله تعالى : { فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء لله آمنين } « يوسف : ٩٩ » .

يقول ابن عباس رضى الله عنهما : المراد بقوله (ادخلوا مصر) أى أقيموا بها آمنين على أنفسكم وأموالكم وأهليكم لا تخافو أحد . وهذا أيضًا تعظيم لمصر وأهلها .

٤ - قوله تعالى : { ونادى فرعون فى قومه يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون } « الزخرف : ٥١ » .

وفيه بيان ما تملكه مصر من مقومات اقتصادية وحضارية تصلح أن يتباها بها أهل الملك والسلطان .

٥ - قوله تعالى : { اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم } « البقرة : ٦١ » .

وقد رجح كثيرٌ من المفسرين أن المراد مصر البلد المعين الذى لا يوجد بلد غيره يحمل هذا الإسم وفى الآية دليل أيضًا على كثرة خيرات مصر .

وتكرار اسم مصر على هذا النحو لا يخفى ما فيه من اعلاء شأن مصر الأرض والإنسان .

مصر فى أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم :

لقد جاء الحديث النبوى مؤكدا على مكانة مصر وأهلها ، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم مخاطبًا أصحابه « إنكم ستفتحون أرضًا يذكر فيها القيراط ، فاستوصوا بأهلها خيراً ، فان لهم ذمة ورحما ، فاذا رأيتم رجلين يقتتلان فى موضع لبنة فاخرج منها . قال فمر عمر بربيعة وعبد الرحمن ابنى شرحبيل بن حسنة ينازعان فى موضع لبنة فخرج منها » رواه مسلم فى صحيحه .

قال العلماء : القيراط جزء من أجزاء الدينار والدرهم وغيرهما ، وكان أهل مصر يكثرون من استعماله والتكلم به .

وأما الذمة فهى الحرمة وهى هنا بمعنى الذمام . وأما الرحم فلكون هاجر أم إسماعيل منهم وأما صهر فلكون مارية أم إبراهيم منهم .

مصر والتاريخ الإسلامى :

١ - إن التاريخ الإسلامى لمصر كان بداية لانطلاق الدعوة فى شمال أفريقيا ثم المغرب وبلاد الأندلس .

٢ - حافظت مصر على الإسلام من خلال علمائها من المفسرين والمحدثين والفقهاء والأصوليين . واستقبلت من العلماء وأصحاب المذاهب الكثير الذين وجدوا فيها الأمن والاستقرار وحب العلم .

٣ - تميز المصريون بالتوسط والاعتدال فى مجال العقائد .

٤ - حمت مصر الإسلام من غارات الصليبيين والمغول ، وكل حملات الغزو التى تعرضت لها دول الإسلام .

بين العروبة والإسلام :

١ - نزل القرآن بلسان عربى مبين .

٢ - يروى سليمان الفارسى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : « يا سليمان لا تبغضنى فتفارق دينك قلت يا رسول الله : كيف أبغضك وبك هدانى الله عز وجل ، قال : تبغض العرب فتبغضنى » رواه الترمذى .

٣ - عن ثابت عن أنس قال : « حب العرب ايمان وبغضهم كفر ، من أحب العرب فقد أحبنى ومن أبغض العرب فقد أبغضنى » رواه الحاكم فى المستدرك .

٤ - ومن أوقواله صلى الله عليه وسلم « إذا ذلت العرب ذل الإسلام » .

إننا لا نتعصب للعرب من منطلق عرقى أو سياسى ، وإنما ندرك أن فهم القرآن متوقف على الحفاظ على العربية لغة وثقافة .

أخيراً : نستطيع أن نقطع بأنه لا تعارض بين كون الإنسان مصريًا عربيًا مسلمًا .

الخاتمة

عاشت أمتنا العربية خال تاريخها الطويل نكابد وتعانى بين الحين والآخر من محاولات تستهدف فرض التراجع والتقوقع والإنعزال عن مواكبة فلسفة العصر - أى عصر - وفكره . ولم تعدم هذه الأمة من رجالها من تصدى إلى حركات الجمود والتحجر وتيارات التطرف والإنحراف . ومن بين هؤلاء الرجال فى القرن الرابع الهجرى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، أبو حيان التوحيدى الذى انفتح على التيارات الحضارية والثقافات الوافدة فجمع بين معطيات الحضارة الغربية (الفلسفة اليونانية) وبين الحضارة العربية الإسلامية ، وصاغ تجربته الفكرية صياغة تتجاوب مع هموم أمته وقضاياها الحضارية .

ومع تواصل الأجيال تتعرض الأمة العربية لأنتكاسة فكرية خلال العصر المملوكى والعثمانى .. ولكن تتوقد اليقظة العربية متمثلة فى رواد حركة التنوير بقيادة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى وتلاميذه ، الذين ذهبوا فى بعثات علمية إلى أوربا بقصد بناء دولة عصرية فى مصر تحت حكم محمد على ، الذى اهتم كثيراً بالبعوث المرسلة إلى أوربا أو القادمة من أوربا . واتسعت دائرة الحوار بين الشرق والغرب فى قضايا الفكر والثقافة ، والتربية والحرية، والبناء والتنمية ، ولعب الدور الهام كل من جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده والزعيم سعد زغلول ، والمفكر لطفى السيد وغيرهم من أعلام الفكر والسياسة .

وإذا كنا اليوم نواجه أشرس حملات الجمود والتحجر ، وتيارات الإنحراف والغلو والتطرف، التى تعيد إلى الأذهان عصور محاكم التفتيش . فلاشك أننا فى مواجهة هذه الردة الفكرية نحتاج إلى مزيد من إعمال العقل فى حياتنا بكل جوانبها الفكرية والسياسية والاجتماعية .

وقد كان زكى نجيب محمود قد نبه منذ الستينات من هذا القرن إلى خطورة الاتجاهات السلفية ، التى وقفت عند الموروث الحضارى عاجزة عن تجاوزه ، ومشككة فى القدرة على الإبداع والاجتهاد قائلة أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ... وسط هذا الجو الظلامى المتحجر فقد الإنسان العربى هويته الحقيقية وبات السؤل الأكثر إلحاحًا . من أنا ؟ هل أنا مصرى أم عربى أم مسلم ؟ وهل هناك تناقض بين مصريتى وعروبتى وإسلامى ؟ .

لقد حاولنا فى هذا العمل أن نواجه الفكر الظلامى الجامد المتحجر من خلال رصد المبادرات العقلانية المستنيرة على فترات متباعدة من تاريخنا العربى .

إن التأكيد على ضرورة مواجهة الأخطار المحدقة بأمتنا العربية ، إذا ساد الفكر اللاعقلانى على الفكر العقلانى ودانت السيطرة لهؤلاء الذين يحفرون القبور ويفتحون متاحف التاريخ ويعيشون عصر غير العصر الذى يجب أن نعيشه .إن الدعوة إلى التنوير مازالت فى حاجة إلى زاد جديد يدعم مسيرتها وينعش حركتها .. ويكتب لها الانتصار فى معركتنا الحضارة المعاصرة .

الفهرس

صفحـــة



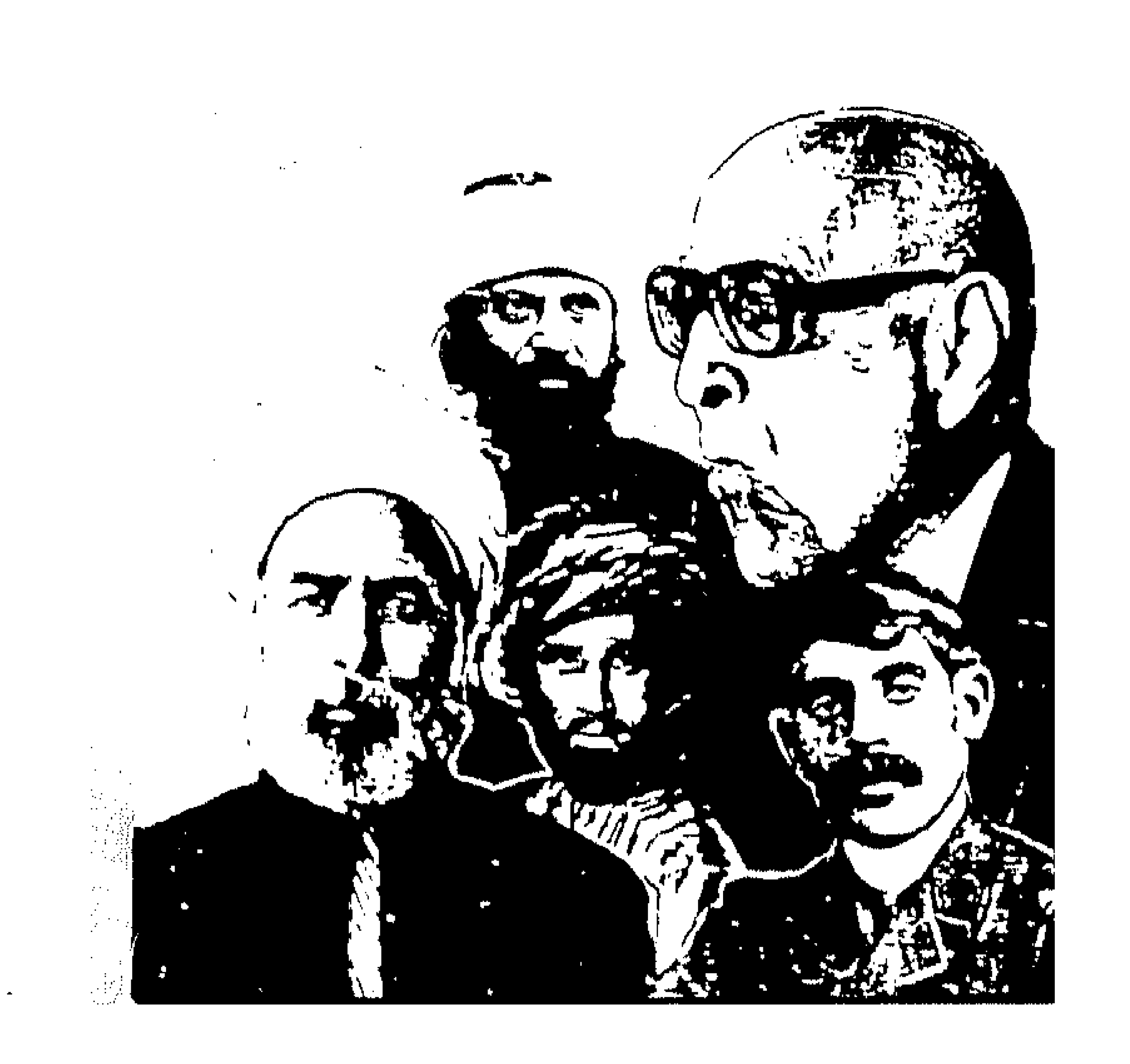
رقم الإيداع ٩٥/٩٧٧٨

الترقيم الدولى I.S.B.N 977 - 5487 - 38 -2

طبع بمطابع دار روتابرينت

١٢

بحوث في الفلسفة والتنوير





للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES